ISLAM DAN NESTAPA MANUSIA MODERN

Seyyed Hossein Nasr

Pustaka

Seyyed Hossein Nasr

ISLAM DAN NESTAPA MANUSIA MODERN

ISLAM DAN NESTAPA MANUSIA MODERN

Untuk Vali dan Laili

ISLAM DAN NESTAPA MANUSIA MODERN

Seyyed Hossein Nasr

PENERBIT PUSTAKA
PERPUSTAKAAN SALMAN INSTITUT TEKNOLOGI BANDUNG
BANDUNG, 1403 H . 1983 M

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya)........

(Q.S. 24 : 35)

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang.

KATA PENGANTAR

Secara berangsur-angsur, kekayaan yang terkandung di dalam Islam dan kebudayaannya semakin banyak menarik perhatian kaum pria dan wanita Barat, ketika perkembangan westernisasi itu sendiri sedang mengancam benteng pertahanan Islam. Karena situasi yang paradoks ini maka prinsip-prinsip Islam perlu ditegaskan kembali dan ajaran-ajarannya diuraikan kembali di dalam cabang-cabang tradisi yang bersumber kepada al-Qur'an. Itulah yang harus kita lakukan jika kita hendak memperkenalkan ajaran-ajaran Islam baik kepada manusia Barat yang sedang mencari jalan ke luar dari kekacaubalauan karena ia telah diperosokkan oleh modernisasi, maupun kepada manusia Muslim modern yang ingin menemukan cara untuk melawan kekuatan-kekuatan yang mengancam eksistensi kebudayaan Islam itu.

Buku ini merupakan langkah yang bersahaja ke arah tujuan tersebut. Dalam buku ini, kami telah berusaha mengemukakan masalah-masalah penting yang dihadapi oleh manusia-manusia modern baik di Barat maupun di Timur, untuk membahas cara-cara mempelajari warisan intelektual dan spiritual Islam. Terakhir sekali, kami mengajukan cara-cara penerapan ajaran-ajaran Islam tersebut untuk mencari jalan ke luar dari kedukaan manusia modern, baik yang di Timur maupun di Barat. Kami bukanlah orang-orang yang berpendapat bahwa efek-efek negatif dari modernisasi di dunia Barat adalah karena kekurangan-kekurangan yang dimiliki oleh manusia-manusia Barat saja atau bahwa efek-efek tersebut dapat dihindarkan

di Timur. Kami pun tidak ingin membedakan dunia Islam dengan dunia Barat secara geografis maupun secara kultural. Kami lebih berkepentingan dengan kebenaran, yaitu kebenaran sebagai yang terkandung di dalam tradisi *(ad-din)* dan sebagai kriteria terhadap segala aktivitas manusia, baik di Barat maupun di Timur pada masa lampau, masa sekarang, dan masa mendatang. Jadi di sini kami berkepentingan dengan Islam sebagai ekspresi kebenaran yang terakhir ke atas bumi dan sebagai realitas yang hidup, realitas yang dapat memberikan kriteria yang dibutuhkan, dengan landasan-landasan permanen yang tak berubah pada setiap tempat dan zaman, untuk menilai pikiran dan perbuatan ummat manusia yang hidup di atas bumi pada saat ini, tanpa memandang apakah mereka itu orang-orang Barat non-Muslim atau Muslim. Pada saat ini ketika orang-orang Barat semakin tertarik kepada prestasi-prestasi kebudayaan Islam, kami merasakan betapa pentingnya bagi mereka untuk menyadari hakikat dari tradisi Islam tersebut beserta manfaatnya bagi mereka untuk memecahkan problem-problem yang sedang mereka hadapi sekarang ini. Kami juga merasakan bahwa sudah tiba saatnya bagi unsur-unsur yang telah mengalami modernisasi di dunia Islam untuk menyadari hakikat sesungguhnya dari kekuatan-kekuatan yang telah mempengaruhi mereka itu, dan untuk bersiap siaga mempertahankan tradisi Islam dari kekuatan-kekuatan tersebut, kekuatan-kekuatan yang pada saat ini juga merupakan ancaman dari dalam dunia Islam itu sendiri.

Di dalam menyusun buku ini, kami telah mengambil bahan-bahan dari beberapa essay yang telah kami tulis dalam beberapa tahun terakhir ini sehubungan dengan masalah yang sama. Karena sipat masalah yang kami bahas ini, kami pun terpaksa mengulangi beberapa argumentasi yang telah kami kemukakan di dalam karya-karya kami yang lain. Di dalam penyajian doktrin-doktrin tradisional beserta aplikasi doktrin-doktrin tersebut kepada situasi masa kini, maka pengulangan argumentasi-argumentasi tersebut hampir tak dapat kami hindarkan, bahkan kadang-kadang kami anggap perlu.

Terakhir sekali kami ingin mengucapkan terima kasih kepada Mr. William Chittick dan Mr. Peter Wilson yang telah mempelajari

naskah buku ini, dan kepada Mrs. I. Hakimi yang telah mempersiapkan manuskrip ini untuk diterbitkan.

Teheran,
20 Sya'ban 1394 Hijriah (Qamariyah)
17 Syahriwar 1353 (Syamsyiah)
8 September 1974

DAFTAR ISI

Kata Pengantar – vii

Bagian Pertama:
Kondisi Manusia Pada masa Kini – 1

1. Manusia Barat Kontemporer di antara Pinggir dan Aksis Lingkaran Eksistensi – 3
2. Dilemma yang Dihadapi Kaum Muslimin pada Zaman Kini – 27

Bagian Kedua:
Metode Komparatif dan Studi Tentang Warisan Intelektual Islam di Barat – 41

3. Metafisika dan Filsafat di Timur dan Barat : Syarat-syarat yang Perlu untuk Melakukan Studi Komparatif yang Berarti – 43
4. Signifikansi Metode Komparatif di dalam Mempelajari Warisan Intelektual dan Spiritual Islam – 61

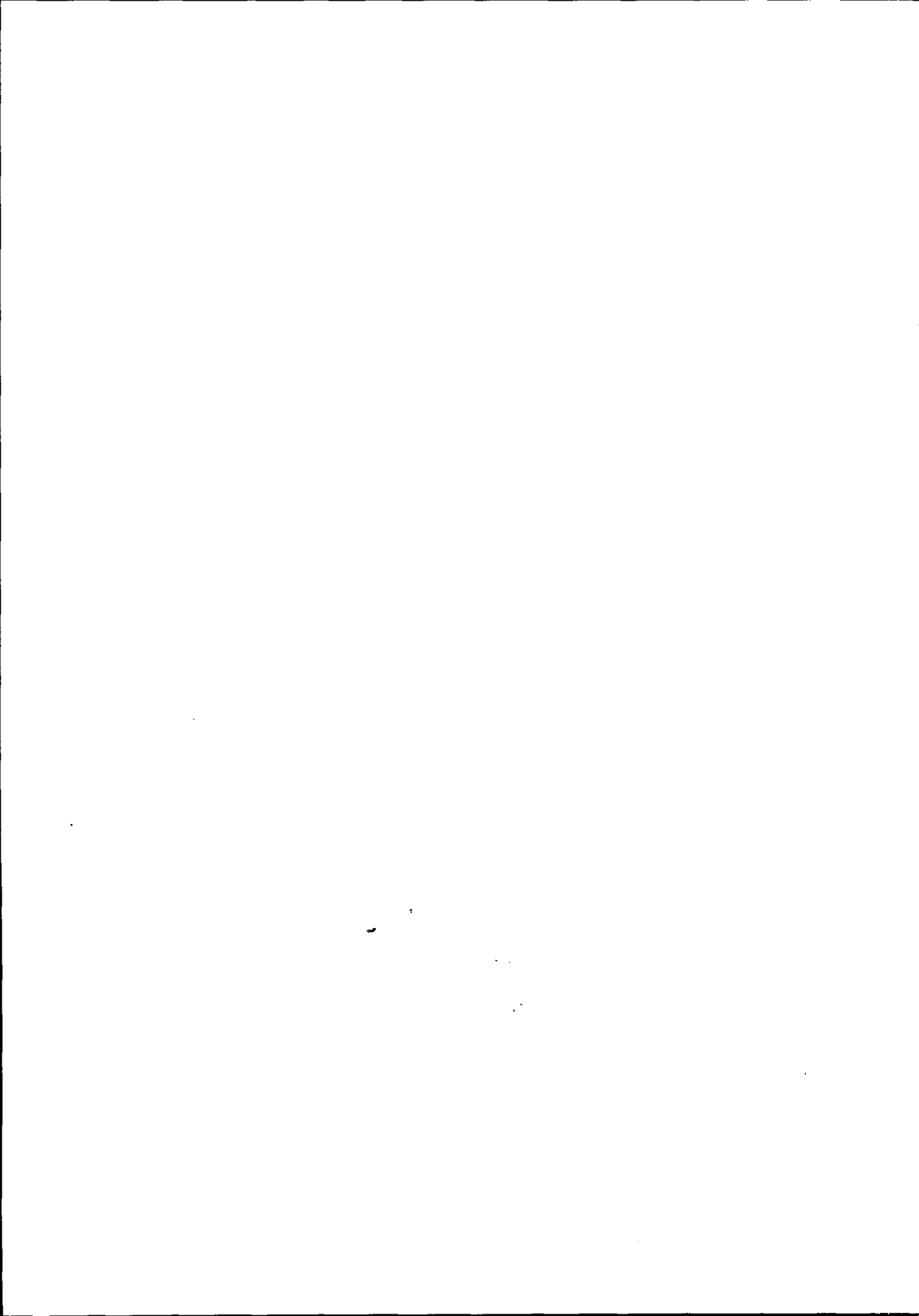
Bagian Ketiga:
Tradisi Islam dan Problem-problem yang Dihadapi Manusia Barat pada Masa Kini – 75

5. Kebutuhan-kebutuhan Spiritual Manusia Barat dan Pesan Sufisme – 77
6. Keharmonisan di antara Kontemplasi dengan Aksi di dalam Islam – 110

Bagian Keempat:
Muslim Kontemporer di antara Islam dengan Dunia Modern – 131

7. Agama Islam di Dunia Islam Dewasa Ini – 133
8. Islam di Dunia Arab pada Masa Kini – 142
9. Islam di Negeri Parsi: Masa Lampau dan Masa Sekarang – 163
10. Arti Dekadensi, Deviasi dan Renaissance di dalam Konteks Islam Kontemporer – 199
11. Dunia Barat dan Tantangan-tantangannya kepada Islam – 213

Bibliografi – 251

Indeks – 253

Bagian Pertama
KONDISI MANUSIA PADA MASA KINI

1 MANUSIA BARAT KONTEMPORER DI ANTARA PINGGIR DAN AKSIS LINGKARAN EKSISTENSI.

Wahai atom-atom yang tersesat! Kembalilah kepada intimu,
Dan jadilah cermin abadi sehingga kamu menyaksikan:
Berkas-berkas cahaya yang tenggelam ke dalam kelam.
Kembali, dan lebur ke dalam mentarimu.

Fariduddin 'Aththar, *Manthiquth Thayr*

Guruku hanya memberikan satu petuah kepadaku. Dia berkata kepadaku:
"Dari luar masukilah lubuk yang terdalam!"
Dan petuah itu senantiasa kupegang teguh!

Lalla, wanita suci dari Kasymir, *(Lalla Vakyani)*

Tulisan ini terutama sekali berkenaan dengan Islam dan kaum Muslimin namun secara langsung berkepentingan pula dengan dunia modern – yang perbenturannya dengan dunia Islam pada abad yang lampau telah menimbulkan kekacauan dan malapetaka yang tak dapat dibandingkan dengan kekacauan dan malapetaka yang telah disaksikan sejarah Islam sejak awal mulanya – dan dengan ajaran Islam beserta signifikansinya untuk Barat pada masa kini. Oleh karena itu adalah tepat sekali apabila kami memulai dengan studi terhadap situasi yang dihadapi oleh manusia Barat pada zaman modern ini dan oleh peniru-peniru mereka di benua-benua lainnya. Studi ini telah menjadi keharusan yang mendesak karena proses penghancuran yang cepat dari masyarakat modern dan lingkungan alam dalam beberapa dasawarsa ini.

Perbenturan di antara penemuan-penemuan beserta manipulasi-manipulasi ummat manusia di dalam bentuk teknologi dengan kultur

mereka, maupun efek yang mengerikan serta menghancurkan lingkungan dari aplikasi pengetahuan yang diperoleh mereka sudah sedemikian dahsyatnya, sehingga banyak pihak di dunia modern ini, terutama sekali di Barat, akhirnya mulai mempertanyakan validitas konsep manusia yang diyakini Barat sejak kebangkitan kebudayaan modern. Tetapi walaupun adanya kesadaran untuk membahas masalah yang sedemikian besar ini dengan cara yang berarti dan konstruktif, terlebih dahulu kita harus menyingkirkan hal-hal yang biasanya menghalangi pembahasan terhadap masalah-masalah yang paling pokok. Manusia modern telah membakar tangannya dengan api yang telah dinyalakannya karena ia telah lupa siapakah ia itu sesungguhnya. Seperti yang dilakukan Faust, setelah menjual jiwanya untuk memperoleh kekuasaan terhadap lingkungan alam manusia, ia menciptakan suatu situasi di mana kontrol terhadap lingkungan berubah menjadi pencekikan terhadap lingkungan, yang selanjutnya tidak hanya berubah menjadi kehancuran ekonomi tetapi juga menjadi perbuatan bunuh diri.

Bahaya ini sudah cukup jelas, sehingga tidak perlu untuk kami kemukakan lagi. Apabila dua dasawarsa yang lampau setiap orang berbicara mengenai kemungkinan yang tak terbatas bagi manusia untuk berkembang secara lahiriah dan materialistis, maka pada masa kini setiap orang berbicara mengenai "batas-batas pertumbuhan" – sebuah ucapan yang pada saat ini sedang populer di Barat – atau bahkan mengenai bencana yang segera akan menimpa ummat manusia. Tetapi konsep-konsep serta faktor-faktor yang dipergunakan untuk menganalisa krisis yang dihadapi manusia modern ini, pemecahan-pemecahan yang dicari, dan bahkan warna-warna untuk melukiskan bencana yang akan menimpa ummat manusia itu biasanya berdasarkan unsur-unsur yang telah menciptakan krisis itu juga. Kehidupan di dunia ini tampaknya masih tidak memiliki horizon spiritual. Hal ini bukan karena horizon spiritual itu tidak ada, tetapi karena yang menyaksikan panorama kehidupan kontemporer ini seringkali adalah manusia yang hidup di pinggir lingkaran eksistensi, sehingga ia hanya dapat menyaksikan segala sesuatu dari sudut pandangannya sendiri. Ia senantiasa tidak perduli dengan jari-jari

lingkaran eksistensi dan sama sekali lupa dengan sumbu maupun pusat lingkaran eksistensi yang dapat dicapainya melalui jari-jari tersebut.

Masalah penghancuran lingkungan oleh teknologi, krisis ekologi, dan lain-lain yang semacamnya, semuanya bersumber dari penyakit *amnesis* atau pelupa yang diidap oleh manusia modern. Manusia modern telah lupa, siapakah ia sesungguhnya. Karena hidup di pinggir lingkaran eksistensinya sendiri, ia telah memperoleh pengetahuan dunia yang secara kualitatif bersipat dangkal tetapi yang secara kuantitatif sangat mengagumkan. Ia telah memproyeksikan citra pribadinya yang eksternal dan palsu kepada dunia.[1]) Kemudian setelah mengenal dunia dalam pengertian-pengertian eksternal tersebut ia mencoba merekonstruksikan citra pribadinya berdasarkan pengetahuan eksternal tersebut. Maka terjadilah serangkaian "kejatuhan" yang menyebabkan manusia berisolasi ke arah bawah di antara citra pribadinya yang semakin bersipat eksternal dengan dunia di sekeliling dirinya, sedang ia semakin jauh dari pusat eksistensinya dan dari lingkungan kosmisnya. Inti sejarah perkembangan spiritual manusia Barat modern sejak latar belakang sejarahnya sebagai manusia tradisional – yang sekaligus mewakili leluhurnya di dalam waktu dan mewakili pusat eksistensinya di dalam ruang – adalah perpindahan alienasi yang berkesinambungan dari pusat pun sumbu melalui jari-jari dan akhirnya ke pinggir lingkaran eksistensi di mana manusia modern pada saat ini berada. Tetapi karena adanya lingkaran yang mengharuskan adanya jari-jari yang menghubungkannya dengan aksis lingkaran, maka adanya manusia itu sendiri menunjukkan adanya pusat atau sumbu eksistensinya, dan oleh karena itu kita menyaksikan hubungan yang senantiasa ada di antara ummat manusia di setiap zaman dengan manusia di dalam realitas primordial dan abadi seperti ia di masa lampau, di masa sekarang, dan di masa mendatang, walaupun ia mengalami perubahan-perubahan dan transformasi-transformasi.[2])

Di mana pun kita tidak dapat menemukan kecenderungan manusia modern untuk memecahkan problem-problemnya tanpa mempertimbangkan faktor-faktor penyebab dari problem-problem

tersebut. Hal ini nyata sekali di dalam sains-sains humanitas secara umumnya dan sains-sains yang berkepentingan dengan manusia, yaitu sains-sains yang diperkirakan dapat memberikan wawasan-wawasan mengenai sipat hakiki manusia yang khas. Manusia modern yang memberontak melawan Allah, telah menciptakan sebuah sains yang tidak berdasarkan cahaya intelek[3]) – jadi berbeda dengan yang kita saksikan di dalam sains-sains Islam tradisional – tetapi berdasarkan kekuatan akal (reason)manusia untuk memperoleh data melalui indera. Di dalam domainnya sendiri keberhasilan sains ini sedemikian besarnya sehingga sains-sains yang lain segera mencontohnya. Hal inilah yang menimbulkan positivisme yang dangkal pada abad yang lampau. Positivisme inilah yang menyebabkan filsafat menurut pengertian lama dicampurbaurkan dengan analisa logis, akrobatik mental, atau teori informasi semata-mata; dan menyebabkan sains-sains humanistik klasik berubah menjadi sains-sains sosial yang bersipat kuantitatif, sehingga banyak siswa-siswa dan pengamat-pengamat pada masa kini tidak dapat memahami intuisi-intuisi literatur mengenai sipat manusia. Memang ada beberapa ahli ilmu pengetahuan yang sangat mencela pengajaran sains-sains humanistik palsu di universitas-universitas Barat yang secara psikologis dan mental dianggap lebih rendah daripada sains-sains pasti alam dan matematika, sains-sains "humanistik" yang berusaha keras untuk menjadi "ilmiah" tetapi nyatanya mengalami degenerasi, sehingga menjadi dangkal, jika tidak mau dikatakan menjadi sepele.[4])

Dekadensi humanistik pada zaman modern ini adalah karena manusia telah kehilangan pengetahuan langsung mengenai diri dan keakuan yang senantiasa dimilikinya, karena ia bergantung kepada pengetahuan eksternal yang tidak langsung berhubungan dengan dirinya, yaitu pengetahuan yang hendak dicarinya dari luar dirinya. Pengetahuan ini secara literal "bersipat dangkal", diperoleh dari pinggir lingkaran eksistensi dan tidak mengandung kesadaran mengenai interioritas, mengenai aksis dan jari-jari lingkaran eksistensi yang senantiasa menghadang manusia dan menghubungkannya seperti seberkas sinar kepada matahari Ilahiah.

Dengan pertimbangan terhadap latar belakang inilah kita harus menganalisa dan menjawab masalah-masalah yang timbul karena perbenturan antara konsep mengenai manusia yang tradisional dengan yang modern. Yang pertama di antara masalah-masalah ini yang sering direnungi manusia adalah: "Bagaimanakah hubungan antara bukti-bukti ilmiah yang diperoleh sedikit demi sedikit mengenai tingkah laku manusia dengan apa yang dikatakan secara tradisional sebagai sipat hakiki manusia?" Untuk menjawab pertanyaan ini kita perlu mengingat bahwa realitas keadaan manusia tidak dapat digali dengan sesempurnanya melalui proyeksi-proyeksinya yang ke luar. Sesuatu perbuatan atau tingkah laku manusia senantiasa mencerminkan keadaan dirinya. Melalui studi terhadap perbuatan atau tingkah laku manusia tersebut kita dapat mencapai semacam pengetahuan mengenai keadaan si manusia, asalkan kita menyadari keseluruhannya untuk kita hubungkan dengan fragmen-fragmen pengetahuan yang telah kita dapatkan. Fragmen-fragmen pengetahuan mengenai tingkah laku manusia berhubungan dengan sipat hakiki si manusia, sebagaimana halnya ombak berhubungan dengan lautan. Di antara keduanya sudah tentu ada hubungan yang bersipat kausal dan substansial. Tetapi apabila kita tidak memiliki bayangan mengenai lautan itu di dalam horizonnya yang luas dan tak terbatas – yaitu lautan yang mencerminkan ketakterhinggaan dan ketenangan serta kedamaian yang tiada taranya – maka kita tidak dapat memperoleh pengetahuan yang esensial mengenai lautan tersebut dengan mempelajari ombak-ombaknya. Fragmen-fragmen pengetahuan hanya dapat dihubungkan dengan keseluruhannya, apabila kita telah memiliki bayangan intelektual mengenai keseluruhannya itu.

Studi "ilmiah" yang teliti mengenai fragmen-fragmen tingkah laku manusia secara tepat tidak dapat menunjukkan aspek yang lebih sempurna dari sipat manusia karena batasan *a priori* terhadap arti dari si manusia itu sendiri telah banyak diberikan oleh sains-sains behaviouristik modern – atau sains-sains palsu jika memang dapat dikatakan demikian.[5]) Belum pernah ada pengetahuan yang sedemikian sedikitnya mengenai manusia, atau *anthropos* di berbagai kultur manusia, serentak dapat kita temukan di kalangan antro-

polog-antropolog modern pada zaman sekarang ini. Bahkan dukun-dukun di Afrika (apalagi tokoh-tokoh suci Muslim) mempunyai pandangan yang lebih tajam ke dalam sipat manusia daripada ahli-ahli behaviouris beserta pengikut-pengikut mereka pada zaman modern ini. Hal ini disebabkan karena dukun-dukun tersebut berkepentingan dengan hal-hal yang esensial sedang para ahli tersebut hanya dengan hal-hal yang aksidental saja. Memang benar bahwa hal-hal tersebut baru mempunyai arti apabila dihubungkan dengan substansi yang secara ontologis mendukung mereka (hal-hal yang aksidental tersebut). Jika tidak demikian maka kita hanya dapat mengumpulkan hal-hal yang aksidental dan fakta-fakta eksternal saja secara terus menerus tanpa menemukan substansi, atau hal yang esensial. Kesalahan klasik dari peradaban modern yang mempersamakan akumulasi informasi secara kuantitatif dengan penetrasi kualitatif ke dalam makna yang sesungguhnya dari sesuatu hal, berlaku pula di dalam bidang-bidang yang lain. Melalui studi terhadap fragmen-fragmen tingkah laku manusia tanpa bayangan mengenai keseluruhan sipatnya yang menyebabkan tingkah laku tersebut, kita tidak dapat memperoleh pengetahuan mengenai sipat si manusia. Studi ini hanya dapat berputar di pinggir lingkaran dengan tidak henti-hentinya tanpa melalui jari-jari untuk mendekati aksis atau pusatnya. Tetapi apabila kita memiliki bayangan tersebut maka pengetahuan eksternal mengenai tingkah laku manusia senantiasa dapat menyadarkan dan mengembalikan kita kepada sebab.

Di dalam metafisika Islam kepada Realitas Yang Tertinggi diberikan empat buah kualitas dasar. Pemberian kualitas-kualitas ini secara langsung berdasarkan ayat al-Qur'an yang berbunyi:

> "Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zhahir dan Yang Batin......."
> (Q.S. 57 : 3)

Di samping arti-artinya yang lain, atribusi ini mengandung satu arti yang secara langsung berhubungan dengan argumentasi kita di sini. Sebagai Realitas Tertinggi, sekaligus Allah adalah yang Bathin *(al-Bathin)* dan yang Zhahir *(azh-Zhahir)*, Pusat dan Lingkaran. Manusia yang religius memandang Allah sebagai Yang Bathin. Manusia lainnya

yang sama sekali telah melupakan alam spiritual hanya memandang hal yang zhahir. Tetapi karena tidak mengetahui Pusat ia tidak menyadari bahwa yang zhahir itu sendiri sebenarnya adalah manifestasi dari Pusat atau Allah. Oleh karena itu fragmen-fragmen pengetahuan yang diperolehnya tidak dapat mencakup seluruh pinggir lingkaran, apalagi pusat eksistensinya. Sebagian dari busur lingkaran adalah tidak lebih dari sebuah bagian yang tidak memiliki titik referensi atau pusat. Hanya keseluruhan busur lingkaran itulah yang merefleksikan pusat. Terakhir sekali, seorang manusia suci memandang Allah sebagai Yang Zhahir dan Yang Bathin. Ia dapat menghubungkan fragmen-fragmen pengetahuan eksternal kepada pusat eksistensi dan dari pinggir lingkaran ia dapat melihat refleksi dari pusat eksistensi. Tetapi kesanggupannya ini hanyalah karena ia secara *a priori* menyadari adanya pusat eksistensi tersebut. Sebelum kita dapat memandang dunia eksternal – baik yang merupakan dunia nyata di sekeliling diri kita maupun kulit luar dari jiwa *(psyche)* manusia – sebagai manifestasi dari Yang Bathin, terlebih dahulu kita harus berpegang teguh kepada Yang Bathin itu melalui keyakinan dan pengetahuan.[6]) Dengan menggunakan prinsip ini seorang manusia suci dapat menghubungkan fragmen-fragmen pengetahuan eksternal kepada lapisan-lapisan yang lebih dalam dari sipat manusia. Bagi seseorang yang belum menyadari dimensi bathin ini dalam dirinya dan di dalam alam semesta di sekeliling dirinya, maka fragmen-fragmen pengetahuan eksternal tetap merupakan fragmen-fragmen, terutama sekali apabila fragmen-fragmen tersebut diperoleh melalui pengamatan tingkah laku manusia secara kolektif di mana kebanyakan di antara mereka hanya hidup pada lapisan-lapisan eksistensi yang paling luar sedang tingkah laku mereka jarang sekali mencerminkan dimensi dirinya yang lebih dalam.

Hal yang terakhir ini menyebabkan sebuah observasi yang melengkapi pembahasan kita mengenai prinsip-prinsip di atas. Hampir semua manusia Barat hidup di dalam alam di mana ia jarang sekali bertemu dengan orang-orang yang menempati level kesadaran yang lebih tinggi atau lapisan yang lebih dekat kepada pusat eksistensi. Oleh karena itu hampir semua manusia Barat hanya menyadari tipe-

tipe tertentu dari tingkah laku manusia. Kenyataan ini dapat kita saksikan di dalam karya hampir semua ahli pengetahuan sosial Barat, terutama sekali di dalam studi-studi mereka mengenai tradisi-tradisi seperti Islam. Fragmen-fragmen pengetahuan mengenai tingkah laku manusia, walaupun sama sekali diperoleh melalui pengamatan eksternal, setidak-tidaknya dapat membantu manusia modern untuk menyadari dimensi-dimensi yang lain dari sipat manusia, asalkan ia melakukan studi mengenai tingkah laku manusia tradisional – yaitu manusia yang hidup di dalam dunia yang mempunyai pusat. Tingkah laku manusia-manusia tradisional dari berbagai masyarakat, terutama sekali di kalangan tertinggi dari manusia-manusia suci dan saleh – baik mereka ini orang-orang Cina, orang-orang Islam, orang-orang Indian di Amerika Utara, ataupun orang-orang dengan latar belakang tradisional lainnya – ketika menghadapi cobaan-cobaan yang penting, misalnya ketika menghadapi maut, menghadapi keindahan alam yang masih perawan dan seni abadi, atau ketika dilanda rasa cinta kepada manusia maupun kepada Tuhan, sudah tentu dapat memberikan indikasi-indikasi mengenai berbagai aspek dari sipat manusia kepada pengamat modern. Tingkah laku mereka ini dapat menunjukkan adanya suatu hal yang tetap dan langgeng di dalam sipat manusia. Hal ini benar-benar mengherankan dan dapat pula digunakan untuk menggambarkan kebesaran manusia yang umumnya telah dilupakan di atas dunia di mana ia memenjarakan dirinya di dalam kreasi-kreasi dan penemuan-penemuannya yang sepele. Jadi dari sudut pandangan ini fragmen-fragmen pengetahuan mengenai tingkah laku manusia dapat membantu kita untuk memperoleh pengetahuan mengenai aspek-aspek tertentu dari sipat hakiki si manusia. Tetapi betapa pun juga pengetahuan yang menyeluruh mengenai sipat manusia tidak dapat diperoleh kecuali melalui pengetahuan mengenai pusat atau aksis eksistensi, yang juga "mengandung" jari-jari dan lingkaran eksistensi. Nabi Muhammad di dalam sebuah haditsnya yang terkenal menyatakan:

> "Barangsiapa mengenal dirinya sendiri sesungguhnya ia akan mengenal Tuhannya".

Tetapi karena dengan "dirinya sendiri" itu dimaksudkan pula ke-

akuannya yang berada di pusat eksistensi maka dari sudut pandangan yang lain ucapan Nabi tersebut dapat dibalikkan. Jadi, manusia hanya dapat mengenal dirinya dengan sempurna melalui cahaya Allah, karena yang relatif, hanya dapat diketahui melalui yang Mutlak.

Pertanyaan kedua yang sering dikemukakan pada masa kini dan yang harus kita jawab adalah berkenaan dengan hubungan antara "obyektivitas ilmiah" beserta penemuan-penemuan ilmiah dengan kriteria yang universal serta tidak berubah-ubah yang terkandung di dalam istilah "sipat manusia" menurut pengertian tradisionalnya. Untuk menjawab pertanyaan ini maka terlebih dahulu kita perlu mendefinisikan kembali apakah yang dimaksudkan dengan obyektivitas ilmiah, terutama sekali obyektivitas di dalam mempelajari manusia. Sudah menjadi kebiasaan, setidak-tidaknya bagi orang-orang yang tidak berspesialisasi di dalam filsafat sains, untuk memberikan atribut obyektivitas kepada sains modern seolah-olah keduanya adalah identik. Memang tak dapat disangsikan bahwa sains modern memiliki bentuk obyektivitas yang terbatas di dalam mempelajari ilmu pengetahuan alam. Namun di dalam bidang ini pun sesungguhnya obyektivitasnya itu ditentukan oleh subyektivitas kolektif dari humanitas tertentu, pada momen tertentu dari eksistensi historisnya sewaktu semangat simbolis menjadi mandeg dan kesanggupan melihat dunia spiritual yang menembus dan melampaui dunia nyata ini hampir hilang sama sekali. Sudah tentu bayangan dunia yang dilihat secara "obyektif" oleh kaum Muslimin tradisional tidak sama dengan yang terlihat secara "obyektif" oleh manusia-manusia modern. Dunia menurut pandangan manusia-manusia modern adalah dunia yang tidak memiliki dimensi transendental. Bahkan di dalam dunia yang nyata ini segala sesuatu yang tidak dapat ditangkap di dalam jaring sains modern (menurut istilah yang terkenal dari Sir Arthur Eddington) secara kolektif diabaikan, dan secara "obyektif" dinyatakan tidak ada. Sikap ini adalah seperti orang-orang tuli pendengar konsert yang secara bersama-sama menyatakan bahwa mereka tidak mendengar musik dan menganggap bahwa kesepakatan mereka itu sebagai bukti dari obyektivitas mereka.

Jadi apabila di dalam domain alam nyata ini sendiri konsep

"obyektivitas" sains modern harus kita pergunakan dengan berhati-hati, tanpa mengabaikan aspek-aspek kualitatif dan simbolisnya karena berada di luar bidang sains modern yang telah ditetapkan secara "obyektif", maka konsep "obyektivitas" ini sangat perlu ditinjau kembali supaya dapat dipakai untuk mempelajari manusia. Dengan menggunakan metode-metode ilmu pengetahuan alam (physical science) di dalam mempelajari manusia, ahli-ahli pengetahuan Barat telah dapat mengumpulkan banyak informasi mengenai bangsa-bangsa di segala zaman dan tempat, tetapi sedikit sekali mengenai manusia itu sendiri. Hal ini adalah karena alasan yang sederhana sekali: bahwa landasan filosofis dari sains modern, yang pada hakekatnya menggunakan filsafat Cartesian, tidak dapat dijadikan landasan yang tepat untuk mempelajari manusia. Pada abad ke-17, dualisme jasmani-rohani Descartes telah merusak pandangan manusia Eropa mengenai citra yang lebih sempurna dari manusia yang terbagi menjadi – *corpus, anima,* dan *spiritus* – citra yang sedemikian lengkapnya dikemukakan di dalam tradisi Hermetik, dan yang sedemikian seringnya diulangi di dalam berbagai tulisan mengenai filsafat Islam. Keadaan seperti ini menjadi semakin parah karena pada abad ke-19 ditambahkan ilusi yang lebih buruk, ilusi yang bahkan tidak menghendaki pengumpulan fakta mengenai manusia dari berbagai zaman sebagai cara untuk setidak-tidaknya memperoleh semacam pengetahuan mengenai manusia.

Ilusi ini adalah teori evolusi seperti yang kita pahami pada masa kini. Sesungguhnya teori evolusi ini tidak lebih daripada sebuah hipotesa ilmiah yang pada abad lampau digembar-gemborkan sebagai fakta ilmiah. Walaupun sama sekali tidak dapat dibuktikan, teori evolusi ini telah berlaku di dalam bidang biologi, namun teori ini biasanya diajarkan di sekolah seolah-olah merupakan hal yang telah terbukti kebenarannya. Untuk pembahasan ini kita tidak dapat menceburi perdebatan-perdebatan mengenai evolusi biologis, walaupun pada beberapa tahun terakhir ini tulisan-tulisan dari para biolog dan geolog yang menentang teori tersebut tidak sedikit jumlahnya.[7]) Tetapi sehubungan dengan studi mengenai manusia sesungguhnya, menyusupnya konsep evolusi ke bidang antropologi itulah yang membuat

kaitan yang positif dan potensial di antara kumpulan fakta ilmiah dengan pemahaman terhadap aspek yang universal dan tetap dari sipat manusia hampir tidak mungkin. Ahli-ahli ilmu pengetahuan dan sarjana-sarjana Barat di bidang antropologi, sains-sains sosial, bahkan di dalam sains-sains humanistik hampir sepenuhnya terlatih untuk mempelajari perubahan semata-mata. Setiap perubahan yang betapapun sepelenya lebih sering mereka anggap sebagai suatu perubahan yang signifikan, sedangkan hal yang tidak berubah secara tidak sadar mereka anggap sebagai hal yang sepele atau hal yang mati. Mereka ini seolah-olah telah dilatih untuk mempelajari gerakan-gerakan awan dan sama sekali tidak memperhatikan langit beserta keluasannya yang tetap dan tertentu yang merupakan pedoman di dalam mengamati gerakan-gerakan awan tersebut. Maka tidaklah mengherankan apabila studi mengenai manusia menurut disiplin-disiplin modern adalah tidak lebih daripada studi mengenai hal-hal yang sepele dengan hasil-hasilnya yang sepele dan terus-menerus mengalami kegagalan di dalam meramalkan hal-hal yang signifikan di dalam tata sosial. Banyak dongeng-dongeng rakyat yang sederhana lebih dapat menunjukkan siapakah manusia itu sebenarnya daripada setumpukan besar berkas-berkas statistik yang biasanya diberi label "perubahan-perubahan vital". Sesungguhnya satu-satunya perubahan vital yang sedang terjadi pada masa kini adalah alienasi yang semakin melebar di antara manusia dengan sipatnya yang permanen dan kelalaian manusia kepada sipatnya, suatu kelalaian yang walaupun bersipat sementara namun pasti akan menimbulkan efek-efek yang mencelakakan si manusia bersangkutan. Inilah satu-satunya perubahan yang tidak dapat dipelajari oleh metode-metode ilmiah yang "obyektif" tersebut.

Tetapi secara prinsipal sebenarnya tidak perlu terjadi kontradiksi di antara fakta ilmiah yang dikumpulkan secara obyektif tersebut dengan konsep mengenai sipat manusia beserta implikasi-implikasinya yang permanen dan universal. Apabila hambatan-hambatan deformasi mental yang dinamakan pemikiran evolusioner, yaitu pemikiran yang tidak obyektif dan ilmiah kita hilangkan, niscaya akumulasi fakta-fakta mengenai manusia dengan seterang-

terangnya akan menunjukkan karakter manusia yang ekstra spasial dan ekstra temporal, walaupun jika tidak melampaui sejarah – karena fakta-fakta dari karakter yang seperti ini tidak dapat terjangkau – setidak-tidaknya di dalam periode-periode sejarah yang tertentu dan di berbagai kawasan tertentu di atas bumi. Apabila kita melakukan hal itu maka kita dapat melihat sipat manusia sebagai sesuatu hal yang tetap dan permanen – sipat yang dinyatakan al-Qur'an sebagai *al-fithrah* – yang pada masa-masa tertentu di dalam sejarah dan oleh orang-orang tertentu telah ditinggalkan tetapi kemudian diperbaiki oleh tragedi-tragedi atau bencana-bencana yang menuju kepada pemantapan norma-norma kembali. Di samping level-level pemahaman yang lain, Kitab Suci al-Qur'an juga mengandung sejarah jiwa manusia yang secara mengagumkan sekali menekankan konsep mengenai sipat manusia ini.[8]) Itulah sebabnya mengapa semua Kitab Suci menyatakan bahwa tujuan manusia adalah mengetahui dan kembali kepada norma, kepada sipat permanen seperti yang sediakala, atau kepada *fithrah*nya. Seperti yang dinyatakan di dalam Tao-Te Ching (XIX):

> Sadarilah dirimu yang bersahaja. Pagutlah sipatmu yang sediakala.

Sesungguhnya tujuan manusia adalah tidak lain dari memperoleh pengetahuan mengenai dirinya sendiri, mengenai siapakah dia itu sebenarnya.

> Barang siapa mengenal orang-orang lain maka dia adalah bijaksana;
> Barang siapa mengenal dirinya sendiri maka dia memperoleh terang.
>
> *(Tao-Te Ching, XXXIII)*

Atau seperti yang dinyatakan oleh seorang manusia kontemplatif Barat pada zaman Pertengahan:

> Jika akal pikiran ingin menggapai ketinggian ilmu, hendaklah studinya yang pertama dan yang terpenting: mengenal dirinya sendiri.
>
> (Richards of St. Victor)

Menurut pemahaman yang telah diberikan baik oleh wahyu Allah maupun oleh ketajaman intelektual mengenai sipat manusia, maka jawaban terhadap pertanyaan "Dapatkah pengetahuan ilmiah menanggapi hal-hal yang esensial mengenai manusia?" adalah:

"Kita tidak dapat memperoleh sesuatu pengetahuan yang esensial mengenai manusia melalui setiap metode yang berdasarkan eksternalisasi kehidupan batin manusia dan penempatan manusia eksternal yang berada di pinggir lingkaran eksistensi sebagai subyek yang mengetahui". Jika hal yang "esensial" itu mempunyai arti, maka hal itu harus dihubungkan dengan esensi, pusat, atau aksis eksistensi yang sekaligus merupakan sumber jari-jari dan pinggir lingkaran eksistensi. Yang lebih tinggi sajalah yang dapat memahami yang lebih rendah karena "memahami" secara literal berarti "mencakup/meliputi" dan karena yang berada pada level eksistensi yang lebih tinggi sajalah yang dapat mencakup/meliputi yang berada di bawahnya. Manusia terdiri dari jasmani, jiwa dan intelek. Yang terakhir ini berada di atas dan di pusat eksistensi manusia. Esensi manusia, atau hal yang esensial di dalam sipat manusia, hanya dapat dipahami oleh intelek, atau menurut istilah tradisionalnya oleh "mata hati". (di dalam bahasa Arab: *'aynul qalb* dan di dalam bahasa Parsi *chishm-i dil).* Sedang intelek tersebut di samping berada di pusat eksistensi manusia juga mencakup/meliputi setiap level eksistensinya. Begitu mata hati tertutup, dan kesanggupan intelek dalam pengertiannya yang sediakala mengalami kemandegan, maka kita tidak mungkin mencapai pengetahuan yang esensial tentang manusia. Refleksi intelek (akal pikiran/akal budi) di dalam jiwa (psyche) dan pikiran (mind), yang kita sebut akal (nalar, rasio, reason) tidak dapat mencapai esensi dari manusia maupun dari hal-hal lainnya, betapa pun intelek itu mengadakan eksperimen dan observasi, atau betapa pun ia melakukan fungsinya yang tepat untuk memecah-mecah dan menganalisa, yaitu fungsi rasio yang tepat dan sewajarnya. Intelek hanya dapat memperoleh pengetahuan yang tidak penting, yaitu pengetahuan mengenai aksiden-aksiden, efek-efek, dan tingkah laku eksternal, namun ia tidak dapat memperoleh pengetahuan mengenai esensi. Dan begitu akal tidak memperoleh penerangan atau bimbingan intelek, paling-paling ia hanya dapat mengakui eksistensi dari *noumena-noumena,* dari realitas esensi-esensi. Hal ini dapat kita saksikan di dalam filsafat Kant yang setelah membatasi intelek kepada akal pikiran, menerima realitas *noumena-noumena* tetapi

menyangkal adanya kemungkinan untuk mengetahui *noumena-noumena* itu sendiri. Akal saja tidak dapat mengetahui esensi. Pengetahuan yang esensial adalah pengetahuan yang berdasarkan identitas di antara yang mengetahui dan yang diketahui, dan berdasarkan bahwa yang diketahui itu hilang di dalam api pengetahuan itu sendiri.

Manusia berada pada tempat yang sangat menguntungkan dari mana ia dapat mengetahui sesuatu hal di dalam esensinya. Ia pun dapat mengetahui esensi dirinya sendiri apabila ia tidak lagi berilusi bahwa bayangan dirinya yang telah mengalami eksternalisasi dan obyektivasi itu sebagai dirinya yang sejati karena sesungguhnya dirinya yang sejati itu sipatnya tidak dapat dieksternalkan – seperti yang dinyatakan di dalam *Veda*– Pengetahuan ilmiah, seperti setiap pengetahuan lainnya yang berdasarkan perbedaan di antara subyek yang mengetahui dengan obyek yang diketahui, harus merasa puas dengan pengetahuan mengenai hal-hal yang tidak penting saja, bukan hal-hal yang esensial.

Kita akhirnya akan bertanya, apakah hubungan riset ilmiah di dalam pengertiannya yang modern dengan pencarian jenis-jenis pengetahuan yang lain mengenai manusia secara umumnya. Sebuah hubungan yang wajar dan berarti mungkin dapat terjadi – seperti yang terlihat di dalam sains-sains Islam – asalkan kita selalu memperhatikan proporsi dan hubungan yang tepat di antara cara-cara mengetahui dan mengingat. Dan hal ini hanya mungkin apabila kita menerima sebuah pengetahuan yang melampaui sains menurut pemahamannya pada masa-masa belakangan ini. Lingkaran pinggir dapat menjadi jalan masuk ke aksis atau pusat, apabila ia diakui sebagaimana yang sebenarnya, yaitu sebagai lingkaran pinggir. Andaikata kita melupakannya sebagai lingkaran pinggir, maka kita akan kehilangan arti dari pusat dan tidak dapat masuk ke pusat itu. Apabila metafisika yang sesungguhnya, *scientia sacra,* sekali lagi menjadi realitas yang hidup di Barat, maka pengetahuan mengenai manusia yang diperoleh melalui riset ilmiah dapat diintegrasikan ke dalam sebuah pola yang mencakup bentuk-bentuk pengetahuan lain dari metafisika murni hingga pengetahuan-pengetahuan yang

diperoleh dari paham-paham tradisional mengenai psikologi dan kosmologi.

Tetapi di dalam sains-sains mengenai manusia, seperti juga di dalam sains-sains alam, yang menjadi penghalang utama adalah sipat monolitis dan monopolistis dari sains-sains Barat modern yang telah terlihat sejak abad ke-17. Dengan mengesampingkan sains-sains palsu dan teori-teori yang nyata sekali kesalahannya, teori-teori yang kuat di dalam sains-sains modern seperti antropologi dan psikologi, maka unsur-unsur yang berdasarkan pengamatan yang cermat terhadap tingkah laku atau jiwa manusia di dalam keadaan-keadaan yang berbeda dapat dihubungkan tanpa menimbulkan kontradiksi-kontradiksi logis, dengan penemuan-penemuan mengenai jiwa manusia dan terutama sekali mengenai aspek-aspek tertentu dari jiwa manusia yang sama sekali tidak diketahui oleh sarjana-sarjana kontemporer, seperti yang dikemukakan oleh paham-paham tradisional mengenai psikologi, misalnya yang dikemukakan oleh filsafat-filsafat sufi, Yoga, dan Zen.[9]) Tetapi menghubungkan unsur-unsur di atas dengan paham-paham tradisional hanya mungkin kita lakukan apabila doktrin mengenai manusia di dalam totalitasnya, seperti yang dinyatakan oleh metafisika tradisional – "Manusia Universal" *(al-Insanul Kamil)* dari esoterisisme Islam – diterima, karena seperti yang telah kami katakan bahwa yang lebih besar sajalah yang dapat mencakup atau meliputi yang lebih kecil. Anggapan bahwa jiwa manusia dapat diketahui tanpa bantuan spirit (atau intelek) dan bahwa pengetahuan ini "benar-benar ilmiah" dan terlepas dari setiap bentuk pengetahuan lainnya, niscaya akan melahirkan jalan buntu *(impasse)* yang sesungguhnya sedang dihadapi dunia modern pada saat ini. Anggapan ini hanya dapat melahirkan "sains mengenai manusia" yang tidak sempurna serta terpecah-pecah, jika tidak benar-benar salah, tetapi "sains" ini diharapkan untuk memainkan sebuah peranan yang tak sanggup dilakoninya. Sains yang seperti ini seringkali lebih berbahaya dari kebodohan yang nyata, karena tak sesuatu pun yang lebih berbahaya daripada kebodohan yang nyata kecuali kebodohan yang berlagak sebagai pengetahuan dan kebijaksanaan.

Riset ilmiah ke dalam sipat manusia hanya dapat mempunyai hubungan yang konstruktif dengan cara-cara yang universal dan tetap untuk mengetahui manusia apabila kita menyadari batas-batas riset tersebut, dan tidak mencoba melampaui batas-batas tersebut. Riset ilmiah hanya dapat kita benarkan apabila dengan riset tersebut kita dapat mengalahkan "rasionalisme totalitarian" yang menjadi sipat sains modern[10]) – walaupun kenyataan ini tidak diakui oleh kebanyakan ahli ilmu pengetahuan – dan apabila kita dapat menerima riset tersebut sebagaimana adanya, yaitu sebagai suatu cara yang khusus dan terbatas untuk mengetahui berbagai hal melalui observasi terhadap aspek-aspek eksternal, fenomen-fenomen, dan proses pemikiran yang berdasarkan kontak empiris dengan hal-hal tersebut. Jadi riset ilmiah dapat dibenarkan apabila ia diterima sebagaimana adanya karena segala sesuatu hal juga mempunyai wajah yang menghadap ke arah luar.

Jawaban terhadap pertanyaan, mengenai peranan riset ilmiah sebagai sumber pengetahuan universal atau esensial tentang manusia – riset yang pada masa kini ramai dilaksanakan di seluruh pelosok dunia – adalah: riset ilmiah itu tidak berharga apabila dianggap sebagai sumber pengetahuan. Betapakah mungkin sesuatu pengetahuan yang menyangkal tata universal di dalam pengertian metafisikanya dan yang menyangkal adanya pengetahuan yang esensial dapat berperan sebagai sumber pengetahuan yang esensial dan universal? Riset ilmiah itu hanya dapat menjadi sumber pengetahuan yang esensial apabila yang dimaksudkan dengan perkataan "ilmiah" tersebut adalah *al-'ilm* di dalam pengertian tradisionalnya, yaitu sebagai pengetahuan yang bersumber dari tata prinsipal dan menuju kepada tata prinsipal itu pula.

Walaupun tidak dapat menerangkan sipat manusia yang abadi namun dalam satu hal, riset ilmiah dapat menolong kita untuk menyadari sesuatu hal yang esensial, atau malapetaka yang sedang dialami manusia modern pada masa kini, yaitu dengan menggunakan metode eksperimental sains untuk mempelajari peradaban modern yang ilmiah dan industrialis. Di dalam sains apabila gagal maka sesuatu eksperimen dihentikan betapa pun besarnya usaha yang telah

dikerahkan untuk maksud itu; kemudian kesalahan-kesalahan yang menyebabkan kegagalan eksperimen tersebut dipelajari.

Peradaban modern yang berkembang di Barat sejak zaman renaissance adalah sebuah eksperimen yang telah mengalami kegagalan[11]) sedemikian parahnya sehingga ummat manusia menjadi ragu apakah mereka dapat menemukan cara-cara lain di masa yang akan datang. Sangatlah tidak ilmiah apabila kita menganggap peradaban modern ini, dengan segala presumsinya mengenai sipat manusia dan alam semesta yang mendasarinya, bukan sebagai sebuah eksperimen yang gagal. Dan sesungguhnya riset ilmiah, jika tidak menjadi mandeg karena rasionalisme dan empirisme yang totalitarian seperti yang kami katakan di atas, sudah tentu merupakan cara termudah untuk menyadarkan manusia kontemporer bahwa peradaban modern sesungguhnya telah gagal karena kesalahan konsep-konsep yang melandasinya. Peradaban modern telah ditegakkan di atas landasan konsep mengenai manusia yang tidak menyertakan hal yang paling esensial bagi si manusia.

Cukup aneh apabila yang mulai menyadari keburukan-keburukan di dalam peradaban modern adalah masyarakat biasa di Barat – bukan kalangan kecil intelektual yang setengah abad yang lampau telah memberikan peringatan mengenai krisis yang akan dihadapi dunia modern.[12]) Kenyataan yang seperti ini bukanlah karena sipat manusia yang selama ini dilupakan telah disadari kembali, tetapi karena lingkungan alam yang sedang mengalami proses kemusnahan yang cepat. Merupakan gejala dari mentalitas manusia modern bahwa ia baru menyadari krisis spiritual yang mencekam batinnya melalui krisis lingkungan alam di sekeliling dirinya.

Dalam beberapa tahun yang terakhir ini sudah sedemikian banyaknya karya-karya yang ditulis mengenai krisis lingkungan dan ekologis sehingga kami tidak lagi merasa perlu untuk menjelaskan dimensi dari problem-problem yang bersangkutan. *Limits to Growth,* sebuah studi yang terkenal dari M.I.T. telah mencoba mempergunakan metode-metode sains modern untuk mempelajari akibat-akibat dari aplikasi sains modern tersebut di masa yang akan datang. Para

penulis karya tersebut, beserta banyak tokoh-tokoh lainnya yang sangat memprihatinkan krisis ekologi ini, telah menyarankan perubahan di dalam konsep mengenai pertumbuhan, kembali kepada perjuangan-perjuangan yang bersipat non-material, kepuasan dengan obyek-obyek material yang lebih sedikit jumlahnya, dan perubahan-perubahan lainnya yang bertujuan baik. Namun sedikit sekali yang telah menyadari bahwa pencemaran lingkungan itu adalah tidak lain daripada efek belakangan dari pencemaran jiwa manusia yang bermula pada saat manusia Barat bertekad untuk berperan sebagai tuhan di atas bumi dan membuang dimensi transendental dari kehidupannya.[13])

Di senja hari dari sejarah ummat manusia ini, kita menyaksikan dua buah tragedi: Yang satu di Barat dan yang lainnya di Timur. Di negeri Barat, di mana krisis dari peradaban modern – yang memang merupakan produk Barat sendiri – sangat terasa karena umumnya dihubungkan dengan krisis lingkungan, diajukan pemecahan-pemecahan yang mengandung faktor-faktor penyebab krisis itu sendiri. Kepada ummat manusia diserukan agar mereka mengendalikan nafsu, menjadi humanis-humanis yang rasional, dan memperhatikan tetangga mereka, baik yang manusia maupun bukan manusia. Tetapi hanya sedikit yang menyadari bahwa seruan-seruan ini tidak mungkin terlaksana apabila tidak ada kekuatan spiritual yang mengekang kecenderungan-kecenderungan buruk di dalam jiwa manusia. Sesungguhnya konsep manusia yang humanis itu sendirilah yang telah menyeretnya menjadi manusia yang rendah. Karena tidak mengetahui siapakah manusia itu sebenarnya, lubuk-lubuk kegelapan dan keluhuran-keluhuran iluminasi yang mungkin dapat dicapai manusia, maka diajukanlah pemecahan-pemecahan yang gampang seperti di atas. Telah beribu-ribu tahun lamanya agama-agama menyerukan agar manusia menghindari kejahatan dan memupuk kebajikan. Manusia modern mula-mula berusaha menghancurkan kekuatan agama di dalam jiwanya dan setelah itu baru mempertanyakan makna daripada kejahatan dan dosa. Pada saat ini banyak orang-orang yang menyarankan bahwa pemecahan bagi krisis lingkungan adalah kembali kepada kebajikan-kebajikan

tradisional, walaupun mereka tidak menyatakan demikian karena kebanyakan di antara mereka adalah manusia-manusia sekular yang menghendaki agar kehidupan manusia harus tetap terpisah dari ajaran-ajaran agama.

Dapat dikatakan bahwa krisis lingkungan maupun ketidakseimbangan psikologis yang dialami oleh sedemikian banyaknya kaum pria dan wanita di Barat, keburukan lingkungan kota, dan lain-lain yang semacamnya, adalah akibat dari usaha manusia untuk hidup dengan roti semata-mata, untuk "membunuh semua tuhan", dan untuk menyatakan kemerdekaannya dari Kekuatan Surgawi. Tetapi manusia tidak dapat menghindari efek dari perbuatannya yang juga merupakan efek keadaan hidupnya pada saat ini. Satu-satunya harapan bagi dia adalah tidak lagi menjadi makhluk yang ingkar, tapi makhluk yang berdamai dengan Penguasa surgawi dan bumi, dan tunduk kepada Allah. Hal ini berarti tidak lagi menjadi modern, menurut pengertian yang umum terhadap istilah tersebut, mati, dan lahir kembali. Itulah sebabnya mengapa dimensi problem ini umumnya jarang dipertimbangkan di dalam pembahasan-pembahasan krisis lingkungan. Dimensi yang hilang di dalam pembahasan-pembahasan krisis ekologi ini adalah peranan manusia, sipat manusia itu sendiri, dan transformasi spiritual yang harus ditempuh manusia jika ia hendak mencari jalan keluar dari krisis yang telah diciptakannya ini.

Tragedi kedua, yang terjadi di Timur secara umum dan di dunia Islam secara khususnya, adalah bahwa di sini hampir semua negara sedang mengulangi kesalahan-kesalahan yang telah dilakukan Barat, yaitu menciptakan masyarakat kota industri dan peradaban modern yang menyebabkannya. Seharusnya Timur menjadikan Barat sebagai sebuah studi kasus, tetapi bukan sebagai teladan yang harus dicontoh secara mentah-mentah. Memang tekanan-tekanan ekonomi, politik dan militer dari negara-negara industri kepada negara-negara non-Barat sedemikian besarnya sehingga mereka (negara-negara non-Barat) hampir tidak mungkin membuat keputusan-keputusan dan pilihan-pilihan sendiri. Tetapi kenyataan ini janganlah dijadikan alasan untuk melakukan aktivitas-aktivitas yang nyata sekali ber-

akibat negatif dan untuk melaksanakan sesuatu proyek karena Barat sendiri telah melakukannya. Dunia ini tidak dapat menanggungkan lebih banyak kesalahan-kesalahan seperti yang telah dilakukan oleh peradaban Barat. Sangatlah disayangkan bahwa pada masa kini tidak ada negara besar di dunia yang mempunyai perspektif yang cukup luas untuk mempertahankan kesejahteraan seluruh dunia beserta penduduknya.

Di antara kedua tragedi tersebut yang pertama adalah yang lebih dahsyat karena terjadi di negara-negara modern dan industri, sehingga akibat-akibatnya terasa lebih langsung ke seluruh dunia. Misalnya, apabila krisis ekologi benar-benar dihadapi oleh negara-negara industri yang telah maju dengan kebijaksanaan-kebijaksanaan ekonomi dan teknologi mereka, jadi tidak dengan statemen-statemen verbal saja, maka sangat besarlah pengaruhnya kepada negara-negara lain yang berkepentingan untuk mencontoh mereka di dalam bidang-bidang yang sama. Betapa cemerlangnya masa depan manusia seandainya Barat mengingat kembali siapakah manusia itu sebenarnya sebelum Timur melupakan pengetahuan mengenai sipat hakiki manusia, pengetahuan yang telah dipertahankannya hingga saat ini.

Yang pertama dan yang terpenting sekali dibutuhkan oleh manusia kontemporer pada saat ini di tengah-tengah kekacauan serta keberantakan mental dan fisik ini adalah pesan yang datang dari pusat dan yang dengan tegas membedakan pinggir lingkaran dan pusat lingkaran eksistensi. Pesan ini dalam bentuknya yang hidup masih dapat diketemukan di dalam tradisi-tradisi Timur seperti Islam dan dapat dihayati kembali oleh Barat. Tetapi di mana pun juga pesan itu diketemukan, baik di Timur maupun di Barat, jika pesan itu datang dari pusat yang tidak terletak di Timur maupun di Barat, ia senantiasa merupakan seruan kepada manusia yang hidup di pinggir lingkaran eksistensi untuk menempuh jari-jari lingkaran itu menuju aksis atau pusat yang merupakan awal mula dari manusia dan segala sesuatu. Pesan itu adalah seruan kepada manusia untuk menyadari siapakah ia sebenarnya dan untuk menyadari percikan api keabadian yang terdapat di dalam dirinya sendiri.

Di dalam diri setiap manusia ada sebuah bintang yang tak dapat tercemar, suatu substansi yang akan mengkristal di dalam keabadian; ia senantiasa berada di dalam terang cahaya diri. Manusia hanya dapat membebaskan bintang ini dari ikatan-ikatan temporalnya melalui kebenaran, kebaktian kepada Allah, dan kesalehan.[14])

Manusia yang telah menemukan bintang ini di dalam dirinya akan mendapatkan kedamaian di dalam batin dan di atas dunia. Hanya dengan berjuang untuk mentransen dunia ini menjadi bintang di dalam cakrawala spirituallah manusia dapat hidup dengan harmonis di atas dunia dan dapat memecahkan berbagai problem yang berkenaan dengan eksistensi dunia yang pada dasarnya dibebankan kepadanya selama perjalanan hidupnya yang singkat di atas dunia.□

CATATAN KAKI

[1]. Harus kita camkan bahwa di Barat, mula-mula manusia memberontak melawan kekuasaan Ilahi dengan humanisme renaissance. Di belakang hari barulah lahir sains-sains modern. Antropologi yang humanistik dari renaissance adalah landasan yang penting revolusi ilmiah pada abad ke-17 dan terciptanya sebuah sains yang walaupun tidak bersipat kemanusiaan namun dianggap sebagai satu-satunya pengetahuan yang paling antropomorfis, karena membuat akal dan data empiris yang diperoleh indera manusia sebagai satu-satunya kriteria untuk menyatakan validitas segala ilmu pengetahuan.

Sehubungan dengan proses semakin memburuknya citra manusia di Barat lihat karya G. Durand yang berjudul "Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident", *Eranos-Jahrbuch,* XXXVIII, 1971, halaman 45-93.

[2]. Jika hubungan yang seperti itu tidak ada, maka tidak mungkin bagi manusia untuk mengidentikkan dirinya dengan periode-periode yang lain di dalam sejarahnya, apalagi bagi aspek-aspek permanen di dalam sipat manusia untuk memanifestasikan diri di dunia modern seperti di masa lampau hingga sekarang ini.

[3]. Di dalam buku ini istilah *intelek* kami pergunakan dengan pengertiannya yang semula di dalam bahasa Latin seperti *intellectus* atau di dalam bahasa Yunani seperti *nous.* Di sini kedudukan intelek lebih tinggi dari pada akal dan ia dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dan segera. Sedang akal hanya merupakan bayangan intelek di dalam cermin pikiran manusia.

[4]) Sains humanistik palsu ini lebih menyedihkan daripada usaha-usaha yang dilakukan di negara-negara Islam pada saat ini untuk memasukkan dekadensi ini ke dalam kultur Islam demi kemajuan.

Beberapa sarjana Amerika seperti William Arrowsmith dan William Thompson telah mencela apa yang dikatakan sebagai "pencemaran humanistik", tetapi di sini pun terdapat kecenderungan untuk menghilangkan efek-efek yang buruknya saja tanpa menghilangkan penyebab-penyebabnya seperti di dalam masalah pencemaran lingkungan.

[5]. Pada zaman modern ini sains-sains okultologi, yang prinsip-prinsip metafisisnya telah dilupakan, dikenal sebagai "sains-sains palsu". Sesungguhnya apabila simbolisme di dalam sains-sains okultologi ini dapat dipahami maka di dalamnya kita akan menemukan sebuah doktrin yang penting mengenai sipat manusia dan kosmos. Sebaliknya banyak

sains-sains sosial dan humanistik pada masa kini menutupi dan menyembunyikan kebodohan terhadap sipat manusia dengan jubah ilmiah dan sains-sains ini dalam satu hal dapat dianggap bertentangan dengan sains-sains okultologi. Oleh karena itu sains-sains sosial dan humanistik tersebut sebenarnya lebih tepat jika dikatakan sebagai "sains-sains palsu" daripada sains-sains okultologi.

[6]). Tema ini dianalisa dengan seksama oleh F. Schuon di dalam karyanya *Dimensions of Islam,* yang diterjemahkan oleh P. Townsend, London, 1970, Bab 2. Berkenaan dengan tokoh-tokoh suci atau sufi ia menulis: "Seorang sufi hidup di bawah sorot pandangan *al-Awwal, al-Akhir, azh-Zhahir,* dan *al-Bathin.* Si sufi bergerak di dalam dimensi-dimensi metafisis ini, sejauh yang dapat ditempuhnya sebagai makhluk yang fana, seperti makhluk-makhluk biasa yang bergerak di dalam ruang dan waktu. Secara sadar ia adalah titik pertemuan dimensi-dimensi Ilahi. Ia dengan tegas terlibat di dalam drama universal dan ia tidak berilusi mengenai adanya jalan-jalan pelarian. Dan ia tidak pernah menganggap dirinya berada di "teritorial luar" dari dunia manusia-manusia biasa yang membayangkan bahwa mereka dapat hidup di luar Realitas spiritual, yang merupakan satu-satunya realitas yang ada", halaman 36–37.

[7]). Antara lain lihat karya-karya L. Bounoure *Determinisme et finalite, double loi de la vie,* Paris 1957, dan *Recherche d'une doctrine de la vie,* Paris, 1964; karya G. Berthault, *L'evolution, fruit d'une illusion scientifique,* Paris, 1972; dan karya D. Dewar, *The Transformist Illusion,* Murfreesboro, 1957. Lihat pula karya S.H. Nashr, *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man,* London, 1968, halaman 124 dan seterusnya, di mana ia membahas karya-karya dan pandangan-pandangan yang menentang konsep evolusi.

[8]). Mengenai episode-episode di dalam al-Qur'an yang dianggap berkaitan dengan batin manusia dan "sejarah" batinnya lihat karya F. Schuon, *Understanding Islam,* yang diterjemahkan oleh D.M. Matheson, London, 1963 dan Baltimore (Penguin Metaphysical Series), 1972, Bab. 2.

[9]). Sangat disayangkan bahwa sedikit sekali studi-studi yang serius dari sudut pandangan tradisional, yang sesungguhnya diperlukan, mengenai sains-sains psikologis dari tradisi-tradisi Timur, yaitu sains-sains yang hanya dapat dipahami dengan prinsip-prinsip metafisis dan hanya dapat dipraktekkan dengan bantuan karunia *(barakah)* spiritual yang terdapat di dalam sebuah tradisi yang masih hidup, Lihat karya A.K. Coomaraswamy yang berjudul "On the Indian and Traditional Psychology, or rather Pneumatology" di dalam *Selected Writings of Ananda K. Coomaraswamy,* edisi R. Lipsey, Princeton (sedang di dalam proses penerbitan).

[10]). Lihat karya F. Schuon yang berjudul *Light on the Ancient Worlds,* diterjemahkan oleh Lord Northbourne, London, 1965, halaman 117.

[11]). "Seharusnya industrialisme perkotaan dipandang sebagai sebuah eksperimen. Satu-satunya yang bernilai yang telah kita peroleh dari semangat ilmiah adalah bahwa eksperimen-eksperimen yang dilakukan secara sungguh-sungguh sekalipun dapat mengalami kegagalan. Apabila eksperimen-eksperimen tersebut gagal maka kita harus melakukan rekonsiderasi yang radikal dan tidak usah kuatir jika kita terpaksa melepaskan proyek tersebut. Sesungguhnya industrialisme perkotaan pada pertengahan abad ini terbukti sebagai

sebuah eksperimen yang gagal dan menimbulkan keburukan-keburukan yang sebenarnya hendak dihilangkan oleh kemajuan itu sendiri". T. Roszak, *Where the Wasteland Ends, Politics and Transcendence in Postindustrial Society*, Garden City, New York, 1973, halaman XXIV. Kata Pendahuluan).

[12]). Tokoh-tokoh seperi R. Guenon di dalam karyanya *Crisis of the modern World* (terjemahan M. Pallis dan R. Nicholson, London, 1962 yang edisi aslinya dalam bahasa Perancis terbit pertama sekali pada tahun 1927 beserta penulis-penulis tradisional lainnya, khususnya F. Schuon dan A.K. Coomoraswamy, dalam beberapa dasawarsa yang terakhir ini telah banyak menulis karya-karya mengenai krisis Barat berdasarkan aplikasi kriteria metafisika yang permanen terhadap situasi kontemporer. Namun tulisan-tulisan mereka ini tidak diperdulikan di lingkungan akademis untuk waktu yang lama, bahkan sebagian besar dari tulisan-tulisan itu hingga saat ini masih diabaikan. Agar disadari oleh manusia modern maka krisis ini harus terlihat pada level fisisnya yang menunjukkan kecenderungan-kecenderungan berbahaya dari kebudayaan modern.

[13]). Tema ini telah kami bahas secara luas di dalam karya kami yang berjudul *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man.*

> "Sesungguhnya apakah krisis ekologis yang pada saat ini banyak diperhatikan itu, sedang yang seharusnya dilakukan sejak dahulu, kecuali sebagai ekstroversi yang tak dapat dihindarkan dari jiwa yang rusak? Keadaan lahiriah yang terlihat menunjukkan keadaan batin yang tak terlihat. Pada jam yang ke-11 secara mendadak lingkungan fisik dihadapkan ke depan kita sebagai cermin dari kondisi-kondisi di dalam batin kita dan menunjukkan gejala-gejala pertama dari penyakit batin yang telah parah". (T. Roszak, *op.cit.*, halaman xvii, Kata Pendahuluan).

[14]). Lihat karya F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, halaman 117.

2 DILEMMA YANG DIHADAPI KAUM MUSLIMIN PADA ZAMAN KINI

Dan hari berbangkit itu tidak akan datang sebelum kamu menyaksikan peristiwa-peristiwa, sehingga kamu saling bertanya di antara sesama kamu apakah Nabi kamu pernah menyinggung perihal tersebut dan sebelum gunung-gunung tergeser dari kedudukannya.

(Hadits Nabi)

Apabila kita mengalihkan perhatian kepada seorang Muslim yang hidup pada zaman kontemporer ini, maka kita akan mendapatkan kenyataan bahwa walaupun problem-problemnya tidak identik dengan problem-problem manusia Barat namun ia pun hidup di dalam suatu situasi yang penuh kesukaran, yaitu situasi yang dengan sangat dahsyatnya menguji imannya. Di dunia Islam pada masa kini kita dapat menjumpai segala macam manusia dari kelompok yang benar-benar tradisional, kelompok yang terombang-ambing di antara nilai-nilai tradisional dengan nilai-nilai modern, kelompok yang benar-benar modern namun masih hidup di dalam orbit Islam, dan terakhir sekali kelompok kecil yang sama sekali tidak menganggap diri mereka sebagai anggota dari dunia Islam.[1]) Terhadap kelompok yang terakhir ini kita tidak merasa berkepentingan karena mereka tidak dianggap representatif dalam *homo islamicus* yang menjadi pokok permasalahan kita di dalam buku ini walaupun mereka akhirnya sering kembali kepada pola-pola Islam. Para anggota dari kelompok-kelompok yang lain, yang sedikit banyaknya telah memiliki iman, itulah yang sedang diuji di dalam dunia di mana hal yang ril tampak sebagai ilusi, dan hal yang ilusif sebagai ril, dunia yang memperdayakan mereka untuk meyakini bahwa realitas

spiritual – satu-satunya realitas yang ada – telah kuno dibandingkan dengan yang dipersangkakan sebagai dunia "ril" yang sedang hancur di depan mata manusia-manusia modern seperti butiran-butiran pasir yang terlepas dari sela-sela jari mereka.

Perbedaan utama di antara seorang Muslim dengan manusia Barat pada masa kini adalah bahwa yang pertama hidup di dalam masyarakat di mana pusat eksistensi masih terlihat, sehingga pinggir lingkaran eksistensinya dapat pula terlihat sebagaimana adanya yang sebenarnya.[2]) Si manusia Muslim hidup di dunia di mana masih terdapat dimensi-dimensi transendental, di mana mayoritas penduduk masih melaksanakan ritual-ritual dan kewajiban-kewajiban agama, di mana hukum Allah atau Syari'ah masih dipandang sebagai hukum yang tertinggi walaupun tidak dilaksanakan dengan sepenuhnya oleh setiap orang, dan di mana figur manusia-manusia suci masih hidup walaupun mereka ini mungkin tidak gampang untuk diketemukan seperti pada masa lampau. Kemudian ada pula perbedaan pokok yang lain, yaitu bahwa seorang Muslim kontemporer lebih sedikit pengenalannya dengan dunia modern daripada manusia Barat, bahwa inteligensinya lebih sedikit mengalami ujian, dan bahwa umumnya ia belum memperkembangkan penglihatan yang tajam seperti manusia-manusia Barat yang telah menemukan kembali tradisi dan oleh karena itu mengetahuai sipat yang sesungguhnya dari dunia modern. Situasi yang dialami kaum Muslimin pada masa kini, seperti yang umumnya dialami oleh orang-orang Timur lainnya, di dalam satu hal lebih sulit daripada yang dialami oleh orang-orang Barat, karena perubahan-perubahan yang sedang terjadi di Timur pada saat ini lebih cepat dan lebih destruktif. Misalnya Barat akan lebih sedikit kehilangan dalam menghadapi serangan modernisme sedang di Timur banyak hal-hal yang bernilai spiritual setiap hari terancam, baik karena buku, radio maupun bulldozer. Seorang Muslim pada masa kini tidak dapat tidak harus melaksanakan perang suci *(jihad)* secara terus-menerus. Jihad ini tidak hanya harus dilaksanakan di dalam dirinya sendiri untuk menjaga kesehatan dan keutuhan hati nuraninya, tetapi juga di luar dirinya untuk sedapat-dapatnya melindungi warisan spiritual dan artistik yang mengagumkan, warisan yang telah

diserahkan oleh para leluhurnya kepadanya dengan harapan agar ia kemudian mewariskan pula kepada generasi selanjutnya. Dengan demikian ia terombang-ambing di antara dua buah kekuatan, di satu pihak kekuatan tradisi Islam dan di lain pihak kekuatan sekularisme dan modernisme. Kita dapat pula mengatakan bahwa seorang Muslim kontemporer, khususnya dari golongan yang benar-benar dipengaruhi oleh dunia modern, berada di antara pinggiran lingkungan dan aksis lingkaran eksistensi, walaupun situasi "eksistensial"nya berbeda dari situasi "eksistensial" manusia Barat di dalam masyarakat industrialis dan sekular, karena perbedaan unsur-unsur yang menjadi beban dan mempengaruhi akal pikiran dan jiwanya.

Seorang Muslim kontemporer yang hidup di pelosok terpencil di dalam dunia Islam dan terisolasi serta terhindar dari pengaruh modernisme, dapat dikatakan masih hidup di dalam masyarakat homogen di mana tensi-tensi kehidupan adalah seperti yang sewajar-nya di dalam kehidupan yang normal. Tetapi seorang Muslim yang hidup di pusat dunia Islam sedikit banyaknya telah terpengaruh oleh kehidupan modern di dalam medan polarisasi di antara dua macam pandangan dan sistem nilai yang bertentangan. Tensi yang dialami-nya ini sering tercermin di dalam akal pikiran dan jiwanya; ia biasa-nya bagaikan sebuah rumah yang terbagi-bagi, dan sangat membutuh-kan pengintegrasian kembali. Jika ia berkecenderungan intelektual maka ia akan menyaksikan warisan intelektual Islam yang kaya sebagai sebuah realitas yang masih hidup, suatu warisan yang secara tepatnya merupakan sebuah pesan dari pusat dan sebuah petunjuk bagi manusia di dalam perjalanannya dari pinggir menuju pusat lingkaran eksistensi. Inilah sebuah pandangan yang berdasarkan ke-unggulan dari realitas Allah yang terang-benderang, dan terhadap-Nya semua makhluk bagaikan tidak berarti apa-apa, dan berdasarkan hirarkis, alam semesta yang tercipta karena perintah *(amr)*-Nya dan yang merupakan berbagai lapisan kehidupan dari alam malaikat hingga alam material.[3]) Inilah sebuah Weltanschauung yang berdasar-kan pandangan bahwa manusia sebagai "bayangan Allah" *(khalaq-allahu Adama 'ala shuratihi)*,[4]) sebagai khalifah Allah di atas bumi, dan sebagai hamba *('abd)*-Nya yang sempurna serta mentaati setiap

perintah-Nya. Filsafat ini berdasarkan konsep bahwa semua fenomena di dalam alam adalah sebagai simbol-simbol yang mencerminkan realitas-realitas Ilahi, dan bahwa setiap sesuatu bergerak sesuai dengan kehendak-Nya dan hakikat spiritual-Nya *(malakut)*, yang berada di dalam tangan-Nya.[5]) Filsafat ini berdasarkan konsep bahwa hanya hukum Allah (syari'ah) sajalah yang harus ditaati dan dihormati oleh manusia dan bahwa hukum-Nya itu sajalah yang dapat memberikan kebahagiaan yang sesungguhnya.

Sebaliknya dan bertentangan dengan filsafat ini, seorang manusia Muslim pada masa kini menyaksikan bahwa hampir semua asumsi-asumsi dasar dari peradaban Barat modern merupakan antitesa dari prinsip-prinsip Islam yang dimuliakannya. Ia dapat menyaksikan filsafat-silsafat yang berdasarkan konsep manusia sebagai makhluk yang memberontak melawan kekuasaan surgawi, atau manusia yang secara kolektif ibarat segerombolan semut di mana martabat setiap individu lebih rendah dari sipatnya yang sesungguhnya. Ia menyaksikan betapa alam semesta direndahkan menjadi satu level realitas saja – hubungan sementara antara materi dan energi – dan segala level-level realitas yang lebih tinggi dianggap sebagai omong kosong – atau paling-paling dianggap sebagai bayangan-bayangan yang bersumber dari bawah sadar kolektif. Ia dapat menyaksikan betapa kekuasaan manusia sebagai pemimpin di atas dunia sedemikian ditekankan dengan mengorbankan penghambaannya kepada Allah, sehingga manusia tidak dipandang sebagai khalifah Allah lagi tetapi sebagai khalifah egonya sendiri,[6]) khalifah dari kekuatan-kekuatan duniawi, atau khalifah dari sesuatu kolektivitas. Ia dapat menyaksikan betapa sipat hakiki manusia yang theomorfis dipecah-pecah atau disangkal secara terang-terangan. Ia dapat membaca argumentasi-argumentasi dari filosof-filosof dan ahli-ahli ilmu pengetahuan Barat modern yang menentang konsep alam yang simbolis, suatu konsep yang biasanya direndahkan dengan sebutan-sebutan "totemistis", "animistis", atau yang semacamnya, yaitu sebutan-sebutan yang biasanya penuh dengan konotasi-konotasi yang merendahkan. Ia dibuat yakin bahwa transformasi dari penyaksian fenomena alam sebagai tanda-tanda *(ayat-ayat)* Allah menjadi fakta-

fakta saja merupakan suatu langkah kemajuan, yang sebenarnya hanya mempersiapkan pemerkosaan dan perampasan terhadap alam yang pada saat ini harus ditebus dengan harga yang sangat mahal oleh manusia modern. Terakhir sekali kepada manusia Muslim kontemporer diajarkan bahwa hukum hanyalah suatu persetujuan untuk kepentingan semua pihak dan oleh karena itu bersipat relatif dan selalu berubah. Konsep hukum yang seperti ini mengandung implikasi bahwa sesungguhnya apa yang dikatakan sebagai hukum Allah (syari'ah) – yang merupakan norma permanen bagi perbuatan-perbuatan manusia dan yang memberikan pedoman-pedoman untuk menilai standar-standar etis manusia secara obyektif – adalah tidak ada.

Masalah-masalah intelektual dan filosofis ini beserta masalah-masalah lainnya secara terus-menerus menyerang akal pikiran manusia Muslim kontemporer yang sedikit banyak telah dipengaruhi oleh modernisasi. Pengaruh masalah-masalah ini tidak sama bagi setiap orang, demikian pula kita tidak dapat mengatakan bahwa semua Muslim yang modern telah mencapai tingkat kemodernan yang sama. Jadi dilemma yang dihadapi oleh manusia-manusia Muslim kontemporer adalah tidak sama. Walaupun demikian tensi antara kedua *world-view* yang sangat bertentangan tersebut harus diobservasi secara luas, karena jenis dan derajat tensi itu berbeda-beda di antara *milieu-milieu* yang berbeda, dan di antara individu-individu yang berbeda.

Konfrontasi antara kedua *world-view* ini dan dilemma yang dihadapi kaum Muslimin tersebut harus diamati pula di dalam bidang-bidang yang lain. Juga di bidang pendidikan – yang di dalam pengertian universalnya adalah sebagai cara terpenting untuk menyampaikan tradisi dari satu generasi kepada generasi selanjutnya – kaum Muslimin kontemporer terperangkap di antara kedua sistem yang bertentangan dan saling berlomba-lomba tersebut. Di satu pihak terdapat saluran-saluran pendidikan dari kakek-nenek dan kedua orang tua hingga pengajaran al-Qur'an *(maktab)*, universitas-universitas tradisional *(madrasah)*, pusat-pusat sufi *(khanaqah* atau

zawiyah), di samping studio-studio dan wisma-wisma di mana seni dan keterampilan diajarkan. Di lain pihak terdapat program--program radio dan televisi yang kebanyakannya didubbing dari program-program berbahasa Eropa, sedang di level yang formal terdapat sistem-sistem pendidikan modern di berbagai negara Islam, yang hampir semuanya merupakan jiplakan yang amat memprihatinkan dari sistem-sistem Barat sewaktu sistem-sistem tersebut mengalami krisis yang tiada taranya.[7]) Perbedaan di antara hubungan orang tua dengan anak, atau guru dengan murid di dalam kedua sistem tersebut, maupun perbedaan mata pelajaran yang diberikan adalah jauh lebih besar daripada yang diperkirakan orang-orang. Di dalam lingkungan-lingkungan yang lebih modern di dunia Islam, anak-anak kecil pun telah mengalami tensi ini, karena di satu pihak mereka masih mendapatkan kisah-kisah tradisional yang mengandung kebijaksanaan-kebijaksanaan paling sempurna di dalam bahasa yang sederhana dari kakek atau nenek mereka, tetapi di lain pihak mereka menyaksikan kisah-kisah pembunuhan dan yang semacamnya di layar televisi.

Di antara orang-orang dewasa, oposisi dan tensi lebih menyolok karena dua buah sistem pendidikan yang bertentangan memberikan medan pertempuran yang wajar di mana manusia Muslim kontemporer, baik sebagai individu yang ingin mendapatkan pendidikan maupun sebagai orang tua yang ingin memilih sekolah untuk puteranya, berdiri bingung.[8]) Transisi dari sistem pendidikan tradisional menjadi sistem pendidikan modern sering kali terjadi secara mendadak dan menggelisahkan. Transisi ini adalah salah satu penyebab pokok dari keadaan membingungkan yang dihadapi oleh Muslim-Muslim kontemporer.[9])

Mungkin ada orang yang mengira bahwa dilemma yang dihadapi kaum Muslimin pada masa kini adalah karena pengaruh dan tekanan modernisme hanya terbatas di bidang intelektual dan pendidikan saja. Perkiraan yang demikian sangat keliru. Sebenarnya, suatu krisis dengan intensitas yang sama, dan mungkin pula dengan efek yang lebih langsung, terjadi di dunia seni. Di sini seni Islam yang homogen namun beranekaragam, yaitu seni yang mengagumkan dan telah

berhasil menciptakan lingkungan bagi seorang Muslim di mana ia hidup dan mati, kini sedang terancam dari segala arah. Arsitektur Islam tradisional sudah sangat sempurna selama hampir seluruh sejarahnya dan dapat dikatakan sebagai sebuah contoh dari arsitektur yang diibaratkan Goethe sebagai "musik yang tidak bersuara".[10]) Pada saat ini, di banyak kota-kota di dunia Islam, arsitektur bukan lagi merupakan "musik yang tidak bersuara" tetapi merupakan kebisingan dan hiruk-pikuk yang membatu. Suatu seni yang merupakan seruan langsung dari pusat eksistensi dan yang mencerminkan pusat eksistensi serta hal yang transenden di dalam setiap bentuknya[11]) pada saat ini sedang terancam oleh sebuah "seni" yang sangat rendah dan suram dengan sumber inspirasinya diperlihatkan oleh selubung keburukan yang menyelimuti lingkungan.

Konflik yang sama terlihat pula di dalam seni musik. Dengan kata-kata yang sederhana kita dapat mengatakan bahwa musik-musik klasik dari Arab, Parsi, dan India Utara, adalah musik-musik yang semuanya merupakan ekspresi tertinggi dari seni Islam, pada saat ini harus menyaingi musik yang sumber inspirasinya lebih rendah. Persaingan ini tidak hanya di dalam sesuatu program tertentu tetapi kadang-kadang bahkan di dalam komposisi yang sama. Syair-syair klasik harus bersaingan dengan syair-syair para remaja yang sering kali telah terlepas dari akar-akar tradisional mereka dan cenderung untuk meniru – dengan pengorbanan yang bagaimanapun juga – kandungan maupun bentuk syair Eropa dan Amerika modern.

Bahkan pembacaan al-Qur'an, bentuk tertinggi dari seni Islam, kadang-kadang dirusak sehingga tak dapat dikenal lagi di kota-kota besar di mana pengeras-pengeras suara dipergunakan dengan semaunya seolah-olah hendak menandingi hiruk-pikuk lalu lintas.[12]) Baik di dalam bentuk maupun ide, senantiasa terdapat tensi dan konfrontasi yang akut di antara kedua dunia yang bertentangan ini di mana manusia Muslim kontemporer hari demi hari harus hidup dan mengambil keputusan-keputusan.

Sepanjang yang menyangkut kehidupan politik, sosial, dan ekonomi, konflik-konflik dan ketegangan-ketegangan tersebut se-

demikian banyak dan jelas sehingga kami tidak merasa perlu untuk membahasnya di sini. Mengenai hal ini telah banyak studi yang dilakukan baik di Barat maupun di Timur. Di sini pun, seperti di dalam bidang-bidang yang lain, kita dapat menyaksikan adanya kecenderungan kepada sekularisasi kehidupan ekonomi dan politik kaum Muslimin, yang secara total sangat bertentangan dengan konsep Islam yang mensucikan kehidupan manusia sehari-hari, yang sudah tentu mencakup pula aktivitas-aktivitas beserta institusi-institusi politik dan ekonomi.

Sebagai contoh, untuk menunjukkan pertentangan-pertentangan yang terjadi di bidang-bidang ini dan dilemma-dilemma yang dihadapkan kepada kaum Muslimin sekarang yang menyadari dunia di sekeliling diri mereka, dapat kita kemukakan konsep kemerdekaan.[13]) Menurut pandangan Islam tradisional, kemerdekaan mutlak hanya dimiliki oleh Allah, dan manusia hanya dapat memperoleh kemerdekaan sesuai dengan kehampirannya kepada Allah. Segala batasan-batasan yang ditetapkan oleh syari'ah terhadap hidupnya atau yang ditetapkan oleh hukum-hukum tradisional terhadap seninya tidak dapat dipandangnya sebagai pembatas kemerdekaannya tetapi sebagai bimbingan-bimbingan yang tak dapat dikesampingkan, yaitu bimbingan-bimbingan yang memungkinkan ia mencapai kemerdekaan yang sesungguhnya. Konsep *hurriyyah* – yang di dalam bahasa Arab modern biasanya diterjemahkan sebagai "kemerdekaan" – diambil dari konsep post-renaissance mengenai kemerdekaan individu, yang pada dasarnya berarti pengekangan di dalam sipat-sipat individu itu sendiri. Konsep yang secara total adalah milik Barat ini, sedemikian asingnya bagi Islam tradisional sehingga istilah tersebut *(hurriyyah)* tidak dapat kita jumpai di dalam teks-teks tradisional dengan pengertian yang sama seperti yang kita jumpai di dalam bahasa Arab modern. Menurut filsafat Islam kemerdekaan untuk melakukan kejahatan atau kemerdekaan untuk melepaskan diri dari sumber eksistensi adalah kemerdekaan yang bersifat khayal atau palsu. Satu-satunya kemerdekaan yang sejati adalah kemerdekaan yang memberikan kesanggupan kepada si manusia untuk mencapai kesempurnaan, untuk menghampiri dan akhirnya bersatu

dengan Yang Esa, yang sekaligus merupakan keharusan dan kemerdekaan mutlak. Jadi alangkah berbedanya konsep kemerdekaan Islam ini dari konsep kemerdekaan yang dipahami oleh orang-orang Barat sekarang dan betapa hebatnya kebingungan seseorang yang dipengaruhi oleh kedua macam konsep tersebut. Kebingungan ini akan mempengaruhi hampir semua keputusannya sehari-hari dan hubungannya dengan hampir semua institusi masyarakat, dari keluarga hingga negara. Dan kebingungan itu juga akan tercermin di dalam seni maupun moralitas, serta mempengaruhi pola tingkah laku individu dalam masalah-masalah yang terpisah jauh, misalnya di dalam seks dan gaya kesusasteraan.

Semua ini hanyalah sebagian dari dilemma-dilemma yang dihadapi kaum Muslimin kontemporer di dalam hubungan mereka dengan dunia modern. Kita dapat mengemukakan banyak contoh lain di dalam hampir semua bidang aktivitas. Semua faktor yang bertentangan ini telah berhasil mengubah kehidupan dan pikiran dari kebanyakan Muslim modern menjadi tumpukan ide-ide dan aksi-aksi yang saling bertentangan namun tidak disadari mereka. Sudah tentu kita dapat mengajukan pertanyaan: Mengapakah dilemma ini mesti ada? Mengapakah kaum Muslimin tidak dapat dengan begitu saja mengevaluasi kebudayaan modern menurut prinsip-prinsip tradisi mereka sendiri dan kemudian menolak hal-hal yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut? Jawabannya terletak di dalam jiwa dari kebanyakan Kaum Muslimin modern yang setelah menyaksikan supremasi kekuatan Barat modern di bidang ekonomi dan militer, beranggapan bahwa segala sesuatu yang bersumber dari Barat –dari filsafat hingga etika, dari teori-teori sosial hingga prinsip-prinsip keindahan– adalah lebih unggul. Lagi pula sangatlah mengherankan betapa kebanyakan di antara mereka menunjukkan sikap rendah diri apabila menghadapi Barat. Mereka dengan sepenuh hati menerima hal-hal baru yang bersumber dari Barat dan yang biasanya tidak dapat bertahan lama, dan mereka dengan seluruh daya-upaya berusaha untuk menyesuaikan diri dengan hal-hal baru tersebut atau untuk mengubah ajaran-ajaran Islam agar tampak sesuai dengan hal-hal baru tersebut. Sumber ketegangan di dalam jiwa kaum Muslimin

modern tersebut berasal dari pengaruh yang kuat dunia modern terhadap sebagian ummat Muslim yang pegangan mereka kepada tradisi dan akar-akar mereka telah lemah dan karena proses historis yang telah memungkinkan meluasnya modernisme di dalam dunia Islam.

Di sini kami harus menambahkan bahwa sebagian besar dari kaum Muslimin, walaupun telah dilanda badai modernisme, masih berakar kokoh di dalam tradisi Islam. Bahkan mereka ini menyaksikan di dalam berbagai peristiwa yang terjadi di atas dunia pada masa sekarang ini hanya suatu penegasan, bukan sebagai sebuah penyangkalan terhadap Islam, karena sesungguhnya peristiwa-peristiwa ini sejak dahulu telah diramalkan di dalam sumber-sumber Islam tradisional. Nabi Muhammad telah berulangkali menyatakan peristiwa-peristiwa di akhir zaman yang menyebabkan kaum Muslim bertanya-tanya apakah Nabi mereka pernah menyinggung peristiwa-peristiwa tersebut, yaitu peristiwa-peristiwa yang akan mendobrak kehidupan Islam tradisional. Nabi telah berkata mengenai gunung-gunung yang akan bergeser dari tempatnya; yang dimaksudkannya adalah kehancuran lingkungan alam. Mengenai semua itu dan mengenai peristiwa-peristiwa lainnya yang disaksikan oleh dunia modern, Nabi telah berbicara melalui pengetahuan yang dilimpahkan Allah kepadanya.

Konfirmasi-konfirmasi ini akan mengokohkan iman kaum Muslimin kontemporer yang berakar kokoh di dalam tradisi mereka sendiri. Tetapi bagi kaum Muslimin yang goyah imannya karena pengaruh destruktif dari modernisme, mereka ini terombang-ambing di tengah medan ketegangan, di antara pinggir dengan aksis eksistensi, di antara sekularisme beserta modernisme dengan ajaran-ajaran agama beserta tradisi mereka. Mereka ini sangat membutuhkan pesan dari pusat eksistensi, yaitu suatu pesan yang sekaligus harus otentik dan diinterpretasikan kembali dengan cara baru untuk menyelamatkan mereka dari ketegangan dan kelumpuhan intelektual yang semakin menjadi-jadi. Walaupun keadaan jiwa dan mental mereka berbeda dengan yang dialami orang-orang Barat, namun kebutuhan

mereka untuk kembali ke pusat eksistensi, sama mendesaknya seperti yang dirasakan oleh orang-orang Barat di awal sejarah mereka ketika mereka terlepas dari tradisi-tradisi spiritual, ketika mereka terombang-ambing di antara hidup dan mati, di dalam kevakuman yang tidak dapat diisi kecuali dengan ajaran-ajaran agama. Namun berbeda sekali dengan manusia-manusia Barat modern, sesungguhnya kaum Muslimin kontemporer ini masih memiliki sebuah tradisi yang hidup dengan sepenuhnya, dan mereka hanya perlu menghayatinya kembali dan menerapkan prinsip-prinsip yang permanen terhadap kondisi-kondisi yang mereka hadapi agar mereka dapat diselamatkan dari kancah keraguan dan ketidakpastian yang telah mereka ceburi dengan sikap yang hampir polos seperti anak-anak yang meniru perbuatan orang-orang dewasa yang "berpengalaman". Tetapi perbuatan mereka itu sama sekali tidak kebal dari celaan, karena al-Qur'an berulangkali telah mengemukakan bahwa manusia akan mempertanggungjawabkan segala perbuatannya kepada Allah. Dan kaum Muslimin modern pun sudah tentu tidak terkecuali dari prinsip yang dinyatakan Allah ini. □

CATATAN KAKI

[1]) Kelompok terakhir ini memang kecil namun kehadiran mereka mulai terasa di berbagai kota yang telah modern di dunia Islam. Ada pula segelintir orang-orang Muslim yang mencoba menemukan kembali dan sangat merindukan tradisi tetapi terbenam di dalam simpang siur gerakan-gerakan tradisional palsu, gerakan-gerakan yang telah melanda Barat pada waktu-waktu yang terakhir ini. Memang tidak dapat disangkal ada pula sekelompok kecil yang setelah menyerap kultur Barat hingga ke akar-akarnya, kembali kepada dan menemukan kembali tradisi Islam, namun jumlah mereka ini hingga saat ini masih sangat terbatas.

[2]) Menurut beberapa paham esoterisisme Islam, *Syari'ah* dipandang sebagai pinggir lingkaran eksistensi, *Thariqah* sebagai jari-jarinya, dan *Haqiqah* sebagai pusatnya. Lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *Ideals and Realities of Islam,* London, 1966, dan Boston, 1972, halaman 122.

Namun simbolisme pinggir lingkaran dan aksis lingkaran eksistensi yang kita gunakan di sini adalah sama menurut pengertian yang telah kita berikan di dalam Bab 1, bukan menurut pengertian paham-paham tersebut.

[3]) Sehubungan dengan kosmologi Islam lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,* Cambridge (USA), 1964.

[4]) Namun hadits terkenal, yang artinya: "Allah menciptakan manusia menurut rupa-Nya" ini jangan ditafsirkan secara antropomorfis. Lihat karya F. Schuon yang berjudul *Understanding Islam,* Bab 1; dan karya S.H. Nashr yang berjudul *Ideals and Realities of Islam*, halaman 18.

[5]) Di dalam al-Qur'an 23 : 88 dikatakan:

"Di tangan siapakah kekuasaan *(malakut)* dari segala sesuatu? (transtasi Pickthall). Di dalam ayat ini *malakut* dapat pula berarti esensi atau akar spiritual.

[6]) Sesungguhnya apabila manusia tidak dapat bertahan sebagai ***khalifatullah*** (khalifah Allah) maka ia akan terjerumus menjadi *khalifatusy Syaithan* (khalifah Syaitan). Manusia yang terlepas dari Allah pasti akan berubah menjadi manusia infra (rendah). Kita boleh mengambil kesimpulan bahwa eksperimen yang dilakukan manusia Barat sejak zaman Renaissance sudah merupakan bukti "eksperimental" yang cukup dari pengemukaan metafisis ini. Tetapi bagi manusia-manusia dengan mentalitas-mentalitas tertentu yang terpesona dengan kegemerlapan dunia modern, bukti "eksperimental" tersebut tampaknya tidak mencukupi walaupun umumnya mereka ini adalah manusia-manusia yang paling gigih

membela pendekatan "ilmiah" dan "eksperimental" tetapi tanpa menyadari apakah yang dimaksudkan dengan istilah-istilah tersebut. Masalah ini beserta prinsip-prinsip dasar Islam yang lainnya dan tiruan-tiruannya di dunia modern telah kita bahas secara luas di dalam tulisan-tulisan kami yang lain.

[7]) Lihat karya I. Illich yang berjudul *Deschooling Society*, New York, 1970. Mengherankan sekali bahwa walaupun adanya krisis ini di berbagai negara Islam bukan hanya sistem-sistem pendidikan nasional saja yang berusaha mencontoh sistem-sistem Barat. Sekolah-sekolah asing yang mula-mula diselenggarakan oleh misi-misi Kristen terus juga berkembang dengan selubung "netralitas". Dalam realitasnya hal ini berarti penggantian aktivitas misioner Kristen dengan sekularisme demi perkembangan kultur Barat. Jika memang ada kekecualian-kekecualian yang harus diperhatikan, maka yang ada hanyalah kekecualian-kekecualian yang membuktikan hal-hal tersebut.

[8]) Lihat karya H.A.R. Gibb yang berjudul *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1945, Bab 3, yang menyajikan analisa mendalam terhadap situasi seperti ini di dunia Islam kontemporer. Lihat pula karya W.C. Smith yang berjudul *Islam in Modern History*, New York, 1957: dan karya S.H. Nashr yang berjudul *Islamic Studies*, Beirut, 1966, Bab 2.

[9]) Sehubungan dengan transisi sistem pendidikan tradisional menjadi sistem pendidikan Barat di dunia Arab, lihat karya A.L. Tibawi yang berjudul *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London, 1972.

[10]) "Seorang filosof yang bijaksana telah mengatakan arsitektur sebagai musik yang membeku dan pernyataannya itu banyak ditanggapi secara sinis. Kami tidak menemukan cara yang lebih baik untuk mengemukakan kembali ide yang elok ini selain menyatakannya (arsitektur) sebagai 'musik yang tidak bersuara' "*Maximen und Reflexionen*, 1207, dikutip oleh S. Levarie dan E. Levy di dalam karya mereka yang berjudul "The Pythagorean Table", *Main Currents in Modern Thought*, New York, volume 30, No: 4, March – April 1974, halaman 124.

[11]) Sehubungan dengan landasan-landasan metafisis dari seni Islam lihat karya T. Burckhardt yang berjudul "Perennial Values in Islamic Art", di dalam *The Sword of Gnosis*, edisi J. Needleman, Baltimore, 1974, halaman 304 – 316.

Lihat pula karya N. Ardalan dan L. Bakhtiyar yang berjudul *The Sense of Unity – The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1973.

[12]) Penggunaan pengeras suara secara tak henti-hentinya yang mengisi kehidupan orang-orang di dunia Islam sejak lahir hingga mati adalah petanda dari hilangnya kehalusan perasaan dan kepekaan artistik dari Muslim-muslim kontemporer karena pengaruh modernisme.

[13]) Lihat karya F. Rosenthal yang berjudul *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leiden, 1960. Di dalam karya ini F. Rosenthal melakukan analisa terhadap arti dari konsep kemerdekaan ini di dalam berbagai periode sejarah Islam.

Bagian Kedua
METODE KOMPARATIF DAN STUDI TENTANG WARISAN INTELEKTUAL ISLAM DI BARAT

3 METAFISIKA DAN FILSAFAT DI TIMUR DAN DI BARAT: SYARAT-SYARAT YANG PERLU UNTUK MELAKUKAN STUDI KOMPARATIF YANG BERARTI.

Ada sebuah pepatah Arab yang mengatakan: "kematian seekor ikan bermula dari kepalanya". Pepatah ini mengandung pengertian yang sama seperti pepatah Latin yang termasyhur, *corruptio optimi pessima,* "korupsi (penyelewengan) dari pihak yang tertinggi adalah yang terburuk". Peristiwa yang terjadi di Barat pada zaman Renaissance dan yang sedang terjadi di berbagai negara di dunia Islam sekarang ini adalah korupsi (penyelewengan) dari pihak yang tertinggi, membusuknya kepala ikan sedang tubuhnya masih segar.

Oleh karena itu untuk melawan proses kehancuran ini dan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia-manusia Timur dan Barat yang sesungguhnya, diperlukan usaha yang bermula dari *kepala si ikan,* dari ajaran-ajaran mengenai aspek tradisi yang paling berharga, yaitu aspek yang terkandung di dalam dimensi-dimensi spiritual dan intelektual tradisi tersebut, yang mula-mula dapat dicapai dan "diselubungi". Jadi untuk maksud tersebut kita tidak memulai dengan dimensi-dimensi sosial dan praktis dari sesuatu tradisi yang biasanya senantiasa lebih mudah tercapai. Inilah proses kematian dari pihak yang tertinggi, atau dari pihak yang paling berbakat secara intelektual dan yang oleh karena itu paling luas pengaruhnya.

Proses kematian ini harus kita cegah dengan bantuan doktrin-doktrin luhur, atau pesan dari pusat eksistensi. Pengabaian terhadap doktrin-doktrin luhur inilah yang merupakan sebab utama manusia modern mengalami kemalangan yang pada saat ini tampaknya sudah luas sekali. Oleh karena itu yang pertama sekali harus kita lakukan adalah

berpaling kepada dimensi metafisis tradisi yang terkandung di dalam agama.

Dalam beberapa dasawarsa ini telah banyak sekali karya-karya yang ditulis mengenai metodologi perbandingan agama, dengan aneka ragam pendekatan yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat, dari para ahli sejarah sampai fenomenolog, untuk mempelajari agama-agama Timur. Di sini kita tidak perlu membahas masalah yang telah diperdebatkan secara luas tersebut. [1]) Adalah lebih tepat apabila kita membatasi diri dengan metafisika dan filsafat tradisional Timur, khususnya Islam, yang di Barat telah dipelajari oleh banyak pihak namun hanya segelintir saja di antara mereka yang dapat memahaminya. Pembatasan kita ini adalah karena hal-hal yang benar bagi tradisi Islam berlaku pula bagi tradisi-tradisi Timur lainnya.

Berbeda sekali dengan berbagai pernyataan yang berlebih-lebihan mengenai tercapainya komunikasi semesta di antara ummat manusia dari berbagai kultur dan ras, sesungguhnya di Menara Babel yang dihuni manusia modern ini komunikasi tentang masalah-masalah yang serius sangat sulit dilakukan, walaupun kadang-kadang nampak kontak antar sesama manusia jauh lebih mudah terlaksana dibanding dengan periode-periode lain sebelumnya dalam sejarah. Ummat manusia telah kehilangan bahasa kebijaksanaan mereka yang seragam. Manusia-manusia modern tidak lagi memiliki landasan bersama untuk memungkinkan komunikasi yang berarti, terutama sekali di antara dunia modern dengan tradisi-tradisi Timur. Orang-orang berbicara mengenai sebuah humanitas yang tunggal sedang komunikasi batin di antara anggota-anggotanya sedemikian kecil. Sekarang, setelah terlepas dari tali pusar yang selalu menghubungkan mereka dengan landasan Ilahi yang mereka miliki secara bersama, ummat manusia menjadi pulau-pulau yang terpisah serta tidak dapat dijembatani oleh humanisme yang bagaimana pun juga. Tidak demikian halnya di dalam doktrin-doktrin metafisis dan "filsafat" tradisional, atau di dalam sekumpulan pengetahuan yang menentukan kerangka tertinggi dari mode-mode pengetahuan yang lain maupun nilai-nilai dari perbuatan manusia.

Karena kurang kepekaan yang mencirikan dunia modern, dan yang lebih jelas terlihat di antara orang-orang Timur yang berpaham Barat – baik yang Muslim maupun yang bukan – daripada di antara orang-orang Barat sendiri, maka sikap yang berlebih-lebihan dari kedua pihak tersebut umumnya menggagalkan tergalangnya suatu komunikasi intelektual dan suatu studi komparatif yang berarti terhadap filsafat dan metafisika yang sesungguhnya. Tokoh-tokoh mistik dan manusia-manusia suci sering diperbandingkan dengan tokoh-tokoh yang skeptik, dan level-level inspirasi yang sama sekali berbeda telah dicampurbaurkan. Seorang Tolstoy dianggap sebagai seorang Mahatma. Penyangkalan Hume terhadap konsep kausalitas, di satu pihak dihubungkan dengan theologi Asy'ari dan di lain pihak dengan Budhisme. Sankara disejajarkan dengan tokoh-tokoh idealis Jerman, dan Nietzsche dengan Rumi. Orang-orang Barat yang mempelajari doktrin-doktrin Timur biasanya berusaha merendahkan doktrin-doktrin ini menjadi filsafat "keduniawian yang biasa", sedang orang-orang Timur modern yang seringkali merasa rendah diri seperti yang telah kita kemukakan di atas, telah berusaha memberikan kehormatan dan "mengangkat" doktrin-doktrin tersebut sesuai dengan pendapat filosof-filosof Barat tertentu yang biasanya telah usang. Kedua pihak biasanya telah melupakan hubungan di antara "filsafat" yang dipermasalahkan dengan pengalaman atau pengenalan langsung terhadap kebenaran yang merupakan sumber dari "filsafat" tersebut; mereka pun telah mencampur-adukkan level-level realitas yang berbeda.

Langkah pertama untuk memecahkan masalah ini adalah menghilangkan kesimpangsiuran agar jelas hal-hal yang diperbandingkan tersebut. Pertama sekali kita harus bertanya apakah yang dimaksudkan dengan "filsafat" itu. Terhadap pertanyaan yang sangat sulit ini kita dapat memberikan jawaban yang jelas apabila ada cahaya kepastian metafisis. Tetapi karena justru cahaya kepastian itu tidak ada di dalam hampir semua diskusi-diskusi, maka usaha untuk memberikan definisi kepada pokok permasalahan tersebut malah menimbulkan kesimpangsiuran yang lebih menyedihkan. Lagi pula tradisi-tradisi Timur dan Barat mempunyai penafsiran-penafsiran yang berbeda

terhadap istilah "filsafat" ini walaupun pada level yang tertinggi *philosophia perennis, sanatana dharma* dari agama Hindu, dan *hikmah laduniyyah* dari agama Islam, senantiasa mempunyai kesepakatan terpenting mengenai hakikat dari *sophia,* yang "dicintai" dan dicari oleh semua filosof-filosof sejati, di mana Timur dan Barat dapat bertemu. [2])

Pertama sekali jika kita menerima arti dari "filsafat" yang berlaku di Barat di dalam hampir semua bahasa Eropa, maka yang dimaksudkan dengan "filsafat" itu hampir sinonim dengan logika [3]) – dengan mengecualikan gerakan-gerakan anti rasionalis yang timbul pada saat-saat terakhir ini, yaitu gerakan-gerakan yang berlandaskan sentimen-sentimen seperti kekuatiran dan ketakutan. Di Barat, filsafat menurut pengertian yang umum kadang-kadang bergabung dengan agama dan theologi atau intuisi intelektual yang sejati (di sini pengertian "intelek" adalah seperti yang sediakala), seperti di dalam St. Bonaventure atau St. Thomas. [4]) Kadang-kadang ke dalam filsafat itu termasuk pula matematika atau sains-sains alamiah, seperti menurut aliran-aliran tertentu pada abad ke-17 dan ke-20 ini. Namun adakalanya filsafat dipergunakan untuk menganalisa dan meneliti data yang diperoleh melalui indera semata-mata, seperti di dalam empirisisme Inggeris; di sini filsafat hanya berguna untuk tujuan-tujuan praktis.

Begitu pula di Barat, setidak-tidaknya di dalam aliran intelektual yang utama, metafisika dalam pengertian yang sesungguhnya, yang merupakan pengetahuan bijaksana berdasarkan penghayatan langsung terhadap kebenaran, direndahkan menjadi – karena penafsiran Barat terhadap Aristoteles – satu cabang dari filsafat. Akibatnya tokoh-tokoh seperti Plotinus, Proclus, Dionysius, Erigine, dan Nicolas of Cusa dipandang sebagai filosof-filosof biasa, sedangkan apabila kita menerima arti filsafat seperti di atas maka tokoh-tokoh tersebut bagaimana pun juga tidak dapat diklasifikasikan ke dalam kategori yang sama dengan Descartes dan Kant, bahkan tidak dapat dipersamakan dengan filosof-filosof Aristotelian dan Thomist, yang merupakan penengah di antara kedua kelompok tersebut di atas,

yaitu di antara para filosof Eropa setelah abad pertengahan dengan para mistik beserta ahli metafisika. Akibat dari kelengahan terhadap perbedaan dasar di antara intelek yang mengetahui karena pengalaman langsung, dengan akal atau rasio yang hanya dapat mengetahui melalui analisa dan penelitian, maka perbedaan dasar di antara metafisika sebagai *scientia sacra* atau pengetahuan Ilahi dengan filsafat sebagai suatu bentuk aktivitas mental semata-mata menjadi kabur dan dilupakan. [5]) Di dunia modern ini telah tercapai suatu keadaan di mana aliran-aliran filsafat yang berbeda, dari metafisika murni sampai kepada usaha-usaha yang paling lemah dari jiwa pikiran yang buntu, dimasukkan ke dalam kategori yang sama dan kandungannya direndahkan menjadi suatu denominator yang paling rendah.

Masalah ini menjadi lebih sulit karena di samping pendefinisian filsafat yang diterima di Barat sekarang, gema filsafat sebagai aspek doktrinal dari jalan spiritual yang integral, atau sebagai metafisika dan theosofi menurut pengertiannya yang sediakala, masih mempertahankan arti dari perkataan tersebut dan terus memiliki eksistensi yang *marginal*. Setidak-tidaknya di dalam bahasa yang populer di Barat kita dapat membedakan dua buah arti dari perkataan filsafat [6]). Yang satu dengan pengertian teknis seperti yang telah kita singgung, dan yang lain dengan pengertian "kebijaksanaan". Terhadap pengertian yang terakhir ini kebanyakan dari para filosof profesional modern di Eropa dan Amerika telah mengemukakan tantangan-tantangan yang lebih seru daripada di masa-masa sebelumnya. Dengan demikian mode-mode pemikiran mereka tidak dapat disebutkan sebagai *philo-sophia*, karena mereka tidak mencintai kebijaksanaan tersebut, tetapi malahan membencinya. Secara logis mode-mode pemikiran mereka seharusnya disebut sebagai *misosophia.*

Sepanjang yang menyangkut tradisi-tradisi Timur, misalnya Budhisme, Taoisme, Hinduisme, dan Islam, maka keadaannya sangat bertolak belakang. Kecuali untuk paham-paham tertentu, misalnya paham *masya'i* atau peripatetik di dalam Islam, yang dalam ber-

bagai hal dapat disamakan tetapi tidak secara mutlak mirip dengan Aristotelianisme dan Thomisme di Barat, [7]) dengan tokoh-tokoh Muslim tertentu seperti Muhammad bin Zakariyya ar-Razi, dan dengan paham beberapa aliran kecil di India, maka tidak ada sesuatu pun di dalam tradisi-tradisi Timur yang dapat dianggap sebagai "filsafat" menurut pengertiannya pada saat ini di Barat. Hal ini persisnya adalah karena tradisi-tradisi intelektual yang besar di dunia Timur senantiasa bercampur dengan pengalaman langsung alam spiritual dan intuisi intelektual dalam pengertiannya yang paling ketat. Apa yang biasanya disebut sebagai filsafat Timur adalah bagian doktrinal dari suatu jalan spiritual yang menyeluruh disertai dengan suatu metode realisasi dan tidak dapat dipisahkan dari wahyu Tuhan atau tradisi yang telah menciptakan jalan spiritual tersebut. Itulah sebabnya mengapa terjadi kontradiksi-kontradiksi, apabila kita berbicara mengenai filsafat rasionalistis dan filsafat Cina atau Hindu. Kontradiksi-kontradiksi tersebut tidak akan terjadi apabila kita memahami filsafat dengan dua buah pengertian, sebagai proses pemikiran yang terpadu dengan pengalaman spiritual, dan sebagai proses pemikiran yang sama sekali terlepas dari pengalaman spiritual. Tiadanya kesadaran terhadap perbedaan dasar inilah yang telah menyia-nyiakan sedemikian banyaknya studi terhadap filsafat komparatif, dan mengaburkan pandangan terhadap signifikansi metafisika Timur yang sesungguhnya, dan orang-orang Barat yang mengambil karya-karya akademis di dalam masalah ini sebagai sumber mereka. Metafisika Timur sama sekali bukanlah obyek dari permainan mental, tetapi fungsinya adalah memberikan kesanggupan kepada manusia untuk melampaui level mental (maqam) itu sendiri.

Apabila kita telah memahami perbedaan-perbedaan di atas beserta peranan yang esensial dari agama dan metode-metode realisasi spiritual di dalam menciptakan dan memelihara apa yang biasanya dinamakan sebagai "filsafat Timur" – yang berbeda sekali dari apa yang terdapat di dalam filsafat Barat modern – maka syarat pertama yang diperlukan untuk melakukan studi komparatif yang berarti adalah kesadaran penuh terhadap struktur dan level-level arti dari tradisi-tradisi religius dan metafisis di Timur dan Barat. Kita dapat

membuat perbandingan di antara agama-agama itu sendiri, hal ini termasuk ke dalam bidang studi perbandingan agama. Kita pun dapat pula membuat perbandingan di antara ajaran-ajaran mistik dan esoteris Timur dengan Barat di dalam bidang studi yang belakangan ini diistilahkan sebagai "mistisisme komparatif" [8]) yang di dalam realitasnya adalah sebuah aspek dari studi perbandingan agama. Disiplin-disiplin ini terlepas dari apa yang pada saat ini disebut sebagai• filsafat komparatif yang merupakan suatu disiplin yang berusaha mempelajari warisan intelektual dari tradisi-tradisi Timur dan Barat melalui metode komparatif.

Filsafat komparatif itu sendiri pada hakikatnya adalah suatu perbandingan yang dangkal dari ajaran-ajaran yang tampaknya sama namun sangat berbeda, atau secara lebih serius, filsafat komparatif adalah suatu studi komparatif terhadap cara-cara pemikiran yang berbeda dan aneka ragam, acuan yang menentukan sains-sains dan bentuk-bentuk pengetahuan yang berbeda mengenai pemahaman total terhadap alam semesta dan hakikat segala sesuatu. Jadi pemahaman ini tidak dapat dipisahkan dari latar belakang religius dan spiritual yang telah melahirkan "filsafat" tersebut. Perbandingan yang dangkal di antara seorang Emerson dengan seorang Hafizh atau Sa'id tidak akan ada artinya kecuali pendapat masing-masing di antara mereka secara berturut-turut ditinjau dari sudut pandangan Kristen Protestan dan Islam. Filsafat komparatif yang terlepas dari latar belakang agama, tidak perduli apakah agama tersebut telah memberikan pengaruh yang positif atau telah diperlakukan secara negatif, adalah sama gilanya ,seperti memperbandingkan nada-nada musik tanpa memperdulikan keseluruhan melodinya.

Begitu pula, filsafat komparatif di antara Timur dan Barat adalah tidak mungkin tanpa memperhatikan sipat yang hirarkis dari kemampuan-kemampuan manusia dan mode-mode pengetahuan yang dapat diterimanya. Salah satu sebab yang paling menyedihkan, bahkan yang paling tragis, mengapa kebanyakan orang-orang Barat modern tidak dapat memahami ajaran-ajaran Timur maupun tradisi Timur sendiri, adalah karena mereka ingin mempelajari manusia

tradisional menurut model manusia dua dimensi, manusia yang tak memiliki dimensi transendental, yaitu tipe manusia yang umumnya mereka kenal dengan baik. Konsep mengenai manusia yang diyakini di dunia modern adalah penghalang terbesar untuk memahami manusia tradisional yang sejak dahulu hingga sekarang menyadari pusat eksistensi, level-level eksistensi, dan tingkatan-tingkatan pengetahuan yang dapat dicapainya. [9]) Jika seorang buta memperkembangkan sebuah filsafat berdasarkan pengalamannya terhadap dunia melalui keempat inderanya, maka sudah pasti filsafatnya itu akan berbeda dengan filsafat yang diperkembangkan melalui keempat indera tersebut ditambah dengan indera penglihatan. Dan betapa jauh perbedaan di antara sebuah "filsafat" yang berdasarkan analisa rasional dari data yang diperoleh melalui indera dengan filsafat yang berdasarkan pengalaman langsung dari alam yang melampaui (mentransen) akal dan dunia yang tertanggap oleh indera? Berfungsinya mata hati (*'aynul qalb* atau *chishm-i dil* dari para sufi yang dapat dipersamakan dengan "mata ketiga" menurut konsep Hindu) memungkinkan suatu pemahaman atau suatu pengalaman terhadap realitas yang mempengaruhi "filsafat" seseorang mengenai hakikat realitas, seperti persepsi mata mempengaruhi pandangan kita mengenai sipat dari eksistensi material.

Tanpa kesadaran penuh terhadap hirarki pengetahuan – yang setidak-tidaknya dapat disederhanakan menjadi empat level dasar, yaitu level intelektual, level imaginatif (dengan pengertian yang positif dari *imaginatio* atau dari *khayal* di dalam bahasa Arab), [10]) level rasional, dan level yang tertanggap oleh indera – maka kita tidak mungkin dapat melakukan studi komparatif yang berarti. Apabila ada yang mengemukakan bahwa Sankara telah mengatakan sesuatu yang didukung oleh Berkeley atau filosof tertentu dari abad ke-18, maka kita harus bertanya, apakah keduanya memiliki cara yang sama untuk memperoleh pengetahuan. Atau apabila dikatakan bahwa filosof eksistensial tertentu telah memperoleh "pengalaman" seperti Mulla Shadra atau tokoh suci Muslim yang tertentu, [11]) maka pertama sekali harus kita tanyakan apakah mungkin seorang filosof yang menyangkal Tuhan akan memperoleh pengalaman mengenai

Tuhan, karena di dalam realitasnya kita hanya dapat memperoleh pengalaman mengenai Tuhan dengan karunia yang dilimpahkan-Nya dan dengan jalan yang telah disediakan-Nya melalui manifestasi-manifestasi obyektif dari intelek universal yang disebut sebagai agama atau wahyu Ilahi. Apabila kita hendak membuat perbandingan-perbandingan, maka terlebih dahulu kita harus bertanya, apakah sumber dari "filsafat" yang bersangkutan, apakah berasal dari proses pemikiran, dari analisa empiris, atau dari penglihatan spiritual; dengan perkataan lain filsafat tersebut tergantung kepada aspek kehidupan yang mana dari si pengamat. Kita harus selalu mengingat pernyataan Aristoteles bahwa pengetahuan itu tergantung kepada cara yang dipergunakan oleh si pengamat.

Di dalam bidang-bidang tertentu yang terbatas, misalnya logika dan "filsafat alam", maka umumnya kita dapat membuat perbandingan-perbandingan tanpa memperdulikan latar belakang yang telah kita sebutkan di atas, walaupun di sini unsur-unsurnya tidak dapat benar-benar dipisahkan dari latar belakang tersebut. Hingga batas-batas tertentu kita dapat memperbandingkan logika India atau Islam dengan berbagai paham logika di Barat; atau kita dapat memperbandingkan atomisme yang berkembang di India atau di antara kaum Muslimin dari kalangan Asy'ari dengan atomisme yang berkembang di Barat, setidak-tidaknya dari masa sebelum zaman modern. Tetapi apabila batas ini dilampaui maka latar belakang dan masalah "sumber" dari pengetahuan yang bersangkutan akan berubah menjadi faktor-faktor yang maha penting, dan apabila faktor-faktor ini kita abaikan maka hilanglah kemungkinan bagi kita untuk memperoleh pemahaman yang sejati.

Misalnya kita dapat melakukan studi-studi komparatif yang serius di antara doktrin-doktrin India atau Parsi dengan doktrin-doktrin Yunani, atau di antara filsafat Islam dengan filsafat Barat yang skolastis sebelum zaman modern. Studi-studi ini akan mempunyai arti karena adanya kemiripan-kemiripan morfologis dan hubungan-hubungan historis. Tetapi apabila kita beralih ke zaman modern maka situasinya sama sekali berubah. [12]) Dari sudut pan-

dangan metafisika Timur, seluruh gerakan pemikiran Barat sejak periode sesudah Nicolas of Cusa hingga Hegel, tidak membicarakan filsafat pada abad ke-20 ini, tetapi merupakan suatu gerakan yang menuju "anti-metafisika" dan alienasi yang semakin lebar dari segala sesuatu yang merupakan landasan bagi "filsafat" yang sejati", yaitu dua sumber kebenaran yang menurut filsafat yang tradisional atau yang kekal tidak lain daripada wahyu Ilahi dan intuisi intelektual atau pemahaman spiritual. Studi-studi komparatif yang dilakukan pada masa kini harus membahas perbedaan-perbedaan, konflik-konflik, dan kontradisksi-kontradiksi, atau membahas paham-paham yang telah tersingkir dari sejarah pemikiran di Eropa sekarang. Suatu studi komparatif yang menunjukkan persamaan-persamaan di antara doktrin-doktrin Timur dengan "pemikiran ' Barat modern hanya dapat berarti sehubungan dengan tokoh-tokoh Barat misalnya yang secara kolektif dijuluki sebagai platonis-platonis Cambridge, atau Jacob Boehme, Claude St Martin, Franz van Baader, dan lain-lainnya, yang di Barat sendiri tidak terkenal, apalagi di Timur. Tetapi apabila ada yang mengemukakan bahwa sebuah pernyataan Hegel mirip dengan Upanishad, atau ide-ide Hume mirip dengan ide-ide Nagarjuna maka sesungguhnya ia telah melakukan kesalahan yang terburuk, yang membuat ia tidak dapat mencapai setiap macam pemahaman yang sempurna, baik ia seorang Barat yang ingin memahami Timur atau sebaliknya.

Di dalam membuat perbandingan-perbandingan tanpa memperhatikan hakikat yang sesungguhnya dari ide-ide yang tercakup dan makna dari ide-ide tersebut di dalam keseluruhan konteksnya, maka orang-orang Timur telah melakukan kesalahan yang lebih besar daripada yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat yang berkepentingan dengan studi-studi Timur. Di dalam karya penulis-penulis Timur yang modern kita sering mendapatkan bahwa mereka sama sekali tidak membahas sipat dari pengalaman yang menjadi landasan bagi "filsafat" yang dipermasalahkan dan keseluruhan pandangan di mana ia memiliki arti. Dan di dalam karya-karya tersebut kita sering pula melihat hasrat yang sentimental untuk menciptakan

keharmonisan di antara dasar-dasar pemikiran, yang sama sekali bertentangan dan tak mungkin dipertemukan – misalnya dasar-dasar pemikiran yang menjadi landasan bagi masyarakat-masyarakat tradisional dan bagi kebudayaan modern yang anti tradisional – membuat penulis-penulis tersebut mengemukakan hal-hal yang tampaknya sama, padahal sesungguhnya sangat berbeda dan bertentangan. Sikap mereka ini merendahkan peranan filsafat komparatif menjadi semacam kemurahan hati yang sentimental, padahal fungsi yang seharusnya adalah untuk mengabdi kepada kebenaran dan untuk menunjukkan perbedaan-perbedaan serta pertentangan-pertentangan yang ada.

Di dalam membicarakan perbedaan-perbedaan ini, kita juga harus mengalihkan pandangan kita sesaat kepada masalah studi komparatif tentang doktrin-doktrin antara tradisi-tradisi Timur itu sendiri, bukan antara Timur dengan Barat. Salah satu akibat dari penjajahan Barat terhadap Asia pada abad yang lampau adalah bahwa hingga saat ini pun kebudayaan-kebudayaan yang berbeda di Asia, walaupun bertetangga, saling memandang sesamanya melalui kacamata Barat. "Filsafat komparatif" dianggap sebagai perbandingan ide-ide Barat dengan ide-ide Timur. Lagi pula penulis-penulis Timur yang melakukan studi-studi komparatif biasanya hanya membahas tradisi mereka sendiri dan tradisi Barat. Seorang penulis Muslim hanya membahas Islam dan Barat, dan seorang penulis beragama Hindu hanya membahas Hinduisme dan Barat, padahal seharusnya tidak perlu demikian. Misalnya, berkenaan dengan hubungan di antara Hindu dengan Islam, sarjana-sarjana kontemporer yang beragama Hindu dan Islam, melalui studi perbandingan, seharusnya berjuang dengan segala daya-upaya mereka untuk mencapai saling-pengertian, seperti yang telah dilakukan oleh Dara Syukuh dan Mir Abul Qasim Findiriski tiga abad yang lampau. Hanya pada masa-masa terakhir ini sajalah ada segelintir sarjana-sarjana Timur yang dengan serius mulai melakukan studi-studi komparatif di dalam tradisi-tradisi Timur itu sendiri dan dari studi-studi ini telah tercipta beberapa karya yang penting, [13]) namun masih banyak hal-hal yang perlu dilakukan di bidang yang subur namun belum dirambah ini.

Di dalam melakukan perbandingan-perbandingan terhadap doktrin-doktrin Timur sudah tentu kita dapat menemukan landasan perbandingan yang lebih kokoh tinimbang ketika membandingkannya dengan Barat modern, karena di dalam hal ini kita melihat semua kebudayaan Timur memiliki suatu ciri tradisional, dan berakar di dalam prinsip Ilahi yang mengatur dan menguasai mereka. Tetapi di dalam hal ini pun kita perlu bertitik tolak dari semangat obyektivitas, menghindarkan perbandingan-perbandingan dan persamaan-persamaan yang dangkal serta sentimental, dan menempatkan setiap paham dan doktrin pada tempatnya yang tetap di dalam acuan total dari tradisinya. Walaupun secara garis besarnya Timur bertentangan dengan Barat namun peninjauan yang lebih mendetail di bidang intelektual, yang dapat memberikan kedalaman yang tepat terhadap studi-studi komparatif, akan menunjukkan kesejajaran di antara Timur dan Barat. Kenyataan ini adalah karena tradisi historis Barat memiliki unsur-unsur dan periode-periode yang sama dengan Timur, suatu istilah yang lebih luas pengertiannya dari lokasi geografis dan yang merupakan simbol dari realitas spiritual, alam yang terang benderang. [14])

Mungkin ada pihak yang bertanya: "Apa kegunaannya studi komparatif terhadap filsafat dan metafisika?" Bagi Barat, fungsi utama dari studi ini adalah memberikan kriteria yang perlu untuk mengeritik filsafat Barat itu sendiri. Walaupun filsafat Barat tampaknya bersikap kritis terhadap aliran-aliran filsafat dari masa lampau, namun ia jarang sekali mengecam dirinya sendiri, totalitas dan landasan-landasan pemikirannya. Selanjutnya doktrin-doktrin Timur dapat memenuhi tugas yang paling penting dan mendesak untuk mengingatkan Barat kepada kebenaran-kebenaran yang pernah ada di dalam tradisinya sendiri yang sama sekali telah dilupakannya sehingga banyak yang menyangka bahwa kebenaran-kebenaran tersebut tidak pernah ada di dalam tradisi Barat. Pada saat ini hampir merupakan kemustahilan bagi manusia Barat untuk menemukan kembali keseluruhan tradisinya tanpa bantuan dari metafisika Timur. [15]) Hal ini terutama sekali karena doktrin-doktrin bijaksana beserta teknik-teknik spiritual yang perlu untuk merealisasikan

doktrin-doktrin tersebut hampir tidak dapat diterima di Barat, dan karena "filsafat" sama sekali telah terlepas dari pengalaman yang bersipat spiritual. Kenyataan ini bertentangan sekali dengan di Timur. "Filsafat" sebagai suatu permainan atau disiplin mental yang tidak mengubah kehidupan seseorang, dipandang tidak bermanfaat bahkan berbahaya. Sebuah ajaran dari filosof-filosof Muslim seperti Suhrawardi dan Mulla Shadra, dan seluruh paham-paham sufisme berdasarkan pandangan di atas. Demikian pula halnya dengan semua aliran di dalam Hinduisme dan Budhisme, khususnya Vedanta dan Zen. Tradisi-tradisi Timur, berusaha menghindarkan terpisahnya pengetahuan dari kehidupan, yang merupakan sumber krisis bagi manusia modern. Tradisi-tradisi Timur hanya menerima pengetahuan yang dapat meningkatkan kehidupan si pengamat. Dari Timur, Barat akan memperoleh pelajaran yang sangat berharga dari realisasi peranan utama disiplin spiritual untuk mencapai pengetahuan yang bernilai permanen.

Kebanyakan manusia-manusia modern di Timur yang tertarik kepada kehidupan intelektual dan di saat yang sama terpengaruh oleh semangat modernis, terlihat mempunyai kekurangtajaman dan kecenderungan yang berbahaya yaitu mencampurbaurkan hal-hal yang luhur dengan hal-hal yang rendah. Kenyataan yang seperti ini akan menciptakan suatu tumpukan eklektis dari doktrin-doktrin agama, doktrin-doktrin duniawi, dan "ide-ide" yang tak dapat bertahan lama, suatu tumpukan yang merupakan alat terampuh untuk menghancurkan segala sesuatu dari intelektualitas serta spiritualitas sejati yang masih hidup di Timur. Bisa jadi kesalahan-kesalahan orang-orang Timur ini lebih berbahaya daripada yang dilakukan sarjana-sarjana Barat, karena akan menyebabkan lebih besarnya kemungkinan hancurnya spiritualitas di Timur di mana tradisi-tradisi telah dapat dipertahankan dengan lebih baik. Di antara kekuatan-kekuatan yang paling destruktif, yang telah memberantakkan masyarakat Timur pada abad yang lampau, adalah akibat dari "sintesa-sintesa" yang dangkal serta latah di antara pemikiran-pemikiran Timur dengan Barat dan usaha-usaha yang tidak punya landasan kokoh untuk memadukan keduanya. Oleh karena itu suatu

studi komparatif yang lebih serius, berguna pula bagi sarjana-sarjana Timur dengan memberikan kesanggupan kepada mereka untuk memperoleh pengetahuan yang lebih baik mengenai pola-pola pemikiran yang simpang-siur serta rumit dari dunia modern dan hakikat yang ril dari dunia modern itu sendiri. Dengan demikian mereka secara lebih cermat dapat mempertahankan keotentikan tradisi-tradisi mereka. Sementara itu dalam waktu yang bersamaan, berusaha mengemukakan kebenaran-kebenaran abadi yang mereka miliki dengan cara kontemporer tanpa merusak esensi dari kebenaran-kebenaran tersebut. Sekarang tugas maha berat yang dihadapi oleh setiap tokoh intelektual sejati dari Timur pada umumnya dan dari dunia Islam pada khususnya, adalah membawa hasil-hasil dari studi komparatif ini kepada landasan yang serius yang akan memberikan manfaat yang besar.

Terakhir sekali, suatu studi komparatif terhadap doktrin-doktrin Timur dan aliran-aliran Barat dapat menolong tercapainya saling pengertian antara Timur dengan Barat, saling pengertian yang tidak berdasarkan sipat manusia yang berubah atau humanisme tertentu, tetapi berdasarkan kebenaran-kebenaran abadi yang dapat dicapai dengan pengalaman spiritual dari orang-orang yang berkemampuan, baik mereka dari Timur maupun dari Barat. Intuisi intelektual, dan pengalaman spiritual yang merupakan buah dari doktrin-doktrin metafisis itu sajalah yang memungkinkan tercapainya persatuan yang di dalam transendensinya meliputi Timur dan Barat. Pada saat ini banyak orang-orang yang berhadapan dengan dunia modern seolah-olah membawa dua buah kutub dan kecenderungan-kecenderungan yang bertentangan di dalam diri mereka. Suatu studi komparatif yang mendalam, dengan menghilangkan kesalahan-kesalahan yang terjadi di dunia modern, akan memungkinkan kita untuk melihat "pohon yang tidak terdapat baik di Timur maupun di Barat", [16]) di mana Timur dan Barat dapat bersatu. Memperjuangkan cita-cita mulia ini, yang juga berarti menemukan sipat yang tetap dari manusia dan yang merupakan satu-satunya cara yang mungkin dapat menghilangkan ilusi optis yang diderita dunia modern, harus merupakan tujuan dari studi-studi komparatif yang

serius terhadap doktrin-doktrin beserta filsafat-filsafat Timur dan Barat. Inilah sebuah tujuan yang diserukan dengan sangat agar dicapai oleh tokoh-tokoh intelektual yang benar-benar kontemplatif baik di Timur maupun di Barat, karena situasi manusia di dunia kontemporer ini mengharuskan adanya studi yang demikian, betapa pun perbedaan-perbedaan problem yang dihadapi manusia. □

CATATAN KAKI

[1]) Banyak ahli sejarah agama pada masa kini, seperti M. Eliade, W.C. Smith, C. Adams dan R.H.L. Slater yang telah membahas masalah tersebut, yang pada saat ini sangat menarik perhatian para sarjana untuk melakukan studi komparatif terhadap agama. Mengenai kejituan metode mempelajari agama-agama seperti yang dipergunakan oleh F. Schuon, yang melebihi semua ahli yang masih hidup dan yang telah memberikan kepada manusia Barat kunci untuk memahami tradisi-tradisi Timur, lihat karya H. Smith yang berjudul "The Relation between Religions" di dalam *Main Currents in Modern Thought,* volume 30 no: 2, Nov -Dec, 1973, halaman 52 – 57, Rochester, New York.

[2]) "Kami menyadari bahwa satu-satunya landasan yang mungkin untuk menegakkan suatu kesepakatan *(entente)* yang efektif di antara Timur dengan Barat adalah: landasan yang semata-mata berdasarkan kebijaksanaan intelektual, landasan yang sama serta tak berubah untuk setiap saat dan setiap manusia, dan yang tak dipengaruhi oleh kelainan-kelainan lingkungan". A.K. Coomaraswamy, "On the Pertinence of Philosophy", *Contemporary Indian Philosophy,* London, 1952, halaman 160.

[3]) "Filsafat, menurut pengertian kami (yang sama pula dengan artinya pada masa kini) terutama sekali terdiri dari logika". Definisi Guenon ini menempatkan pemikiran filosofis pada tempatnya yang tepat dan dengan jelas membedakannya dari "intuisi intelektual" yang merupakan pemahaman langsung terhadap kebenaran". Dari karya F. Schuon yang berjudul *"Language of the Self",* diterjemahkan oleh M. Pallis dan M. Matheson, Madras, 1959, halaman 7.

[4]) "Logika dapat beroperasi sebagai bagian dari proses pemahaman, atau sebaliknya ia dapat membela sesuatu kesalahan. Selanjutnya kebodohan dapat pula mengurangi atau melumpuhkan logika. Jadi filsafat dapat dipergunakan untuk segala tujuan; ia dapat berubah menjadi suatu Aristotelianisme yang mengandung wawasan-wawasan ontologis, dan ia dapat pula berubah menjadi suatu "eksistensialisme" di mana logika hanyalah sebagai bayang-bayangnya sendiri, yaitu sebagai sebuah operasi yang buta dan tidak ril. Sesungguhnya apakah yang dapat dikatakan mengenai sesuatu "metafisika" yang secara bodoh sekali menempatkan manusia di pusat realitas sebagai sekarung arang, dan yang beroperasi dengan konsep-konsep sedemikian subyektif dan konjekturalnya (berdasarkan dugaan-dugaan) seperti "kekuatiran" dan "penderitaan"? *Ibid.,* halaman 7.

[5]) "Sebuah doktrin metafisis adalah inkarnasi dari suatu kebenaran universal di dalam akal pikiran. Sebuah sistem filosofis adalah suatu usaha rasional untuk menjawab

pertanyaan-pertanyaan yang kita ajukan kepada diri kita sendiri. Sebuah konsep hanyalah suatu "problem" yang berhubungan dengan kebodohan tertentu". F. Schoun, *Spiritual Perspectives and Human Facts,* diterjemahkan oleh D.M. Matheson, London, 1953, halaman 11. Hal ini telah dibahas pula secara mendalam oleh R. Guenon di dalam karya-karyanya.

[6]) Coomaraswamy juga membedakan dua macam filsafat yang hanya dapat dipersatukan di dalam kebijaksanaan:

> "Dengan demikian filsafat adalah sebuah kebijaksanaan mengenai pengetahuan, suatu *correction du savoir-penser* . . . . Namun lebih daripada itu filsafat telah diartikan sebagai sebuah kebijaksanaan, bukan mengenai jenis-jenis pemikiran yang khusus, seperti sebuah kebijaksanaan mengenai pemikiran, dan sebuah analisa terhadap apakah arti dari berpikir, dan sebuah peninjauan terhadap apakah hakikat dari referensi tertinggi pikiran".

Op. cit., halaman 151 -- 152.

[7]) Lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *Three Muslim Sages,* Cambridge (USA), 1964, Bab 1.

[8]) Dalam beberapa dasawarsa sekarang bidang ini telah menarik perhatian beberapa sarjana yang terkenal, seperti R. Otto, L. Gardet, D.T. Suzuki dan A. Graham. Namun pembahasan yang paling sempurna terhadap bidang ini terdapat di dalam karya F. Schuon yang telah mencapai puncak tertinggi melalui jalan yang telah dirambah oleh R. Guenon dan A.K. Coomaraswamy.

[9]) Lihat karya S.H. Nashr yang berjudul "Who is Man? The Perennial Answer of Islam" di dalam *Studies in Comparative Religion,* volume 2, 1968, halaman 45 -- 46. Lihat pula *The Sword of Gnosis,* edisi J. Needleman, halaman 203 -- 217.

[10]) Lihat karya H. Corbin yang berjudul *Terre celeste et corps de resurrection,* Paris, 1961.

[11]) Lihat H. Corbin (ad.), *Le Livre des penetrations metaphysiques (Kitabul Masya'ir* dari Mulla Shadra*),* edisi H. Corbin, Teheran + Paris, 1964, Kata Pendahuluan.

[12]) Sehubungan dengan filosof-filosof dari abad ke-17 seperti Descartes dan Spinoza, seperti yang dilakukan dengan jitu sekali oleh sarjana-sarjana tertentu, misalnya oleh E. Gilson dan H.A. Wolfson, kita mungkin pula dapat menemukan pengaruh Islam dan Yunani maupun filsafat skolastik terhadap mereka.

[13]) Terutama sekali yang kami maksudkan adalah karya T. Izutsu yang terdiri dari dua volume, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabi and Lao-Tsu, Chuang-Tzu,* Tokyo, 1966 -- 1967. Karya ini merupakan sebuah studi yang lengkap mengenai tokoh-tokoh yang disebutkan di dalam judulnya dan suatu perbandingan dari doktrin-doktrin mereka.

[14]) Simbolisme ini merupakan landasan dari karya Suhrawardi yang berjudul "Theosophy of the Orient of Light" *(hikmatul Isyraq),* yang sekaligus mencerminkan Timur dan banyak memberikan keterangan-keterangan yang penting. Lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *Three Muslim Sages,* halaman 64 dan seterusnya. Lihat pula kedua buah Mukaddimah dari H. Corbin untuk karya Suhrawardi, *Opera metaphysica et mystica,* volume I, Istambul, 1945 dan volume II, Teheran -- Paris, 1952.

[15]) Sehubungan dengan ide-ide Guenon di dalam masalah ini Coomaraswamy menulis:

"Hal ini hanyalah karena metafisika ini masih bertahan sebagai kekuatan yang hidup di dalam masyarakat Timur, sehingga kehidupan mereka tidak rusak oleh pengaruh Barat, atau lebih tepat jika dikatakan, oleh pengaruh kebudayaan *modern* yang destruktif . . . , dan bukan untuk mengorientasikan Barat tetapi untuk mengembalikan Barat kepada kesadaran terhadap akar kehidupannya sendiri dan . . . . . nilai-nilai. . . . . . , sehingga Guenon menyarankan agar kita berpaling ke Timur".

"Eastern Wisdom and Western Knowledge", *The Bugbear of Literacy,* London, 1949, halaman 69 – 70.

[16]) Referensi dari ayat an-Nur (Q.S. 24 : 35) yang telah kita kutip pada bagian awal dari buku ini.

4 SIGNIFIKANSI METODE KOMPARATIF DI DALAM MEMPELAJARI WARISAN INTELEKTUAL DAN SPIRITUAL ISLAM

Setelah membahas problem-problem dan signifikansi "metode komparatif", sekarang kita akan menerapkan metode ini dalam mempelajari Islam, yang merupakan perhatian khusus kita di dalam buku ini. Dengan pasti kita dapat mengatakan bahwa metode komparatif, dengan pengertian seperti yang telah kita kemukakan di dalam bab yang terdahulu, adalah cara yang paling memuaskan untuk menerangkan dan menguraikan warisan intelektual dan spiritual Islam kepada manusia Barat. Walaupun jelas bahwa metode ini tidak diperlukan oleh orang-orang Muslim yang ingin mempelajari tradisi mereka sendiri, namun metode ini dapat membantu kepada mereka yang telah pernah mendapatkan pendidikan Barat, sedang acuan pikiran dan sikap mereka hingga batas-batas tertentu, sering ditentukan oleh unsur-unsur yang diperoleh dari konteks sejarah dan kultur Barat.

Di dalam penerapan metode komparatif untuk mempelajari warisan intelektual dan spiritual Islam, sekali lagi kita harus menegaskan bahwa pengertian "filsafat" *(al-falsafah* atau *al-hikmah)* menurut konteks Islam tradisional jangan dicampurbaurkan atau disamakan dengan pengertian pada zaman modern ini.[1]) Kita pun harus selalu mengingat perbedaan dasar antara metafisika Timur dengan filsafat-filsafat keduniawian lainnya.[2]) Selanjutnya "filsafat" Islam tradisional, yang biasanya menjadi subyek studi-studi komparatif, menempati posisi tengah di dalam spektrum kehidupan intelektual Islam, di antara metafisika murni yang terdapat di dalam berbagai bentuk esoterisisme Islam, terutama di dalam sufisme, tetapi juga di

dalam paham Syi'ah, dan filsafat rasionalistik, yang di Barat secara terus menerus dilanda dekadensi dengan perlahan-lahan akhirnya berubah menjadi filsafat yang sama sekali bersipat keduniawian, seperti yang kita jumpai sekarang. Kita harus ingat bahwa perkembangan filsafat Barat setelah zaman pertengahan – sesudah aliran skolastik, yang berhubungan rapat dengan filsafat Islam – berdasarkan proses penghancuran yang perlahan serta terus-menerus terhadap konsep kehidupan, yang sedemikian penting bagi filsafat Eropa pada zaman pertengahan itu, dan berdasarkan proses yang gradual sedemikian itu memisahkan akal, suatu alat yang *par excellence* bagi filsafat Eropa modern, dari cahaya intelek.[3])

Dengan adanya perbedaan pandangan ini dan mengingat hirarki pengetahuan sebagai basis kehidupan intelektual Islam tradisional, maka kita dapat menerapkan metode komparatif di dalam mempelajari intelektualitas dan spiritualitas Islam. Kedua sebutan "filsafat" tersebut adalah subyek studi komparatif, sedang metafisika murni dan pengetahuan mistik *(ma'rifah)* adalah aspek-aspek teoritis dan praktisnya. Di sini pun kita harus menyadari betapa kayanya warisan intelektual Islam yang mencakup berbagai doktrin mistik sufisme, berbagai doktrin Syi'ah, paham iluminasi *(isyraq)* dari Suhrawardi, "theosofi transendental" *(al-hikmatul muta'aliyah)* dari Mulla Shadra, filsafat serta theologi Isma'ili, filsafat Paripatetik yang kemudian disebut *kalam,* prinsip-prinsip jurisprudensi *(usul fiqih),* baik yang menurut paham Sunni maupun Syi'ah dan banyak mazhab-mazhab lainnya, yang di sini tak mungkin kami sebutkan satu persatu. Doktrin-doktrin dari semua mazhab ini dapat dihidupkan kembali melalui perbandingan dengan doktrin mazhab-mazhab metafisika dan filsafat dari tradisi-tradisi yang lain. Dan sejauh kaitannya dengan manusia Barat, sudah tentu doktrin-doktrin tersebut dapat pula dihidupkan kembali melalui perbandingan dengan tradisi-tradisi besar yang pernah mendominasi Barat, yaitu tradisi-tradisi Graeco-Alexandrian (Yunani-Mesir) dan Yahudi-Nasrani. Selanjutnya krisis intelektual yang melanda manusia modern pada masa kini dapat difokuskan, khususnya bagi kaum Muslimin, melalui perbandingan yang sangat menyolok sekali di antara

ajaran-ajaran luhur dari mazhab-mazhab Islam tersebut dengan apa yang dianggap sebagai filsafat atau "pemikiran" di Barat sekarang.[4]) Terakhir sekali aspek-aspek operatif dan praktis dari pencapaian pengetahuan mistik atau *ma'rifah* yang terdapat di dalam ajaran-ajaran sufisme dapat dipelajari demi kebutuhan-kebutuhan manusia kontemporer. Hal ini beserta kondisi kaum Muslimin pada masa kini akan kita bahas di dalam bab selanjutnya.

Karena fungsi dan peranan Islam yang istimewa dalam sejarah ummat manusia, maka penerapan metode komparatif warisan intelektual Islam bermanfaat, terutama, untuk mempelajari metafisika dan filsafat di Timur dan Barat. Karena peta kekuatan Islam yang integral dan karena kenyataan bahwa Islam telah ditakdirkan meliputi "garis tengah" dunia, ia telah berkenalan dengan berbagai mode pemikiran, termasuk mode-mode pemikiran Graeco-Alexandrian (Yunani-Mesir), Parsi, India, bahkan hingga batas-batas tertentu dengan Timur Jauh. Jadi jelaslah bahwa landasan kehidupan intelektual Islam bersipat kosmopolitan dan internasional. Hal ini sesuai dengan perspektif Islam yang luas serta doktrin keesaan *(at-tawhid)* Islam yang fundamental universal.[5]) Dan juga karena merupakan agama yang terakhir dan merupakan sintesa dari ajaran-ajaran dan tradisi-tradisi sebelumnya, Islam telah memperkembangkan sebuah kehidupan intelektual yang sangat kaya, kehidupan yang mengintegrasikan ke dalam tubuhnya berbagai warisan ummat manusia yang terdahulu daripadanya. Warisan-warisan ummat manusia ini dengan cahaya *at-tawhid* ditransformasikan dan diubah menjadi kompleks bangunan baru untuk seni, sains, dan filsafat Islam. Filsafat Islam, jika dipandang secara total – dan tidak hanya sebagai paham Peripatetik, seperti yang dikenal oleh Barat – sangat kaya dan memiliki mazhab-mazhab yang dapat disejajarkan dengan hampir semua perspektif-perspektif intelektual dan filsafat-filsafat tradisional di Timur, di negara-negara pantai Mediterania pada zaman dahulu, dan di Eropa pada zaman pertengahan. Studi-studi komparatif akan berguna sebagai pelengkap bagi metode-metode historis di dalam riset dan akan menjadi penting sekali untuk menciptakan struktur morfologis dari berbagai mazhab Islam, apabila mazhab-

mazhab tersebut dibandingkan dan dibedakan dengan mazhab-mazhab di dalam tradisi-tradisi yang lain. Bahkan kedua pendekatan ini, yaitu metode-metode historis dan komparatif, kadang-kadang dapat digabungkan, misalnya studi atomisme di dalam *kalam* dan perbandingannya dengan atomisme di dalam mazhab-mazhab Budhisme, akan dapat menjelaskan akar-akar historis dari ide-ide tersebut[6]) dan dapat menunjukkan persamaan-persamaan serta perbedaan-perbedaan di antara atomisme *kalam* dengan atomisme dari mazhab-mazhab Budhisme tersebut. Banyak hal-hal di dalam sejarah filsafat Islam yang dapat dijelaskan dengan cara ini.

Filsafat komparatif dapat pula memainkan sebuah fungsi yang penting bagi kaum Muslimin sendiri, tidak hanya dengan menerangkan kepada mereka tradisi intelektual Barat beserta deviasi-deviasinya pada zaman modern ini, tetapi juga dengan menarik perhatian mereka kepada tradisi-tradisi non-Barat dan dengan memantapkan keseimbangan yang telah dihancurkan dominasi sepihak dari kebudayaan Barat terhadap Timur pada abad yang lampau. Seperti yang telah kami katakan, bagi kebanyakan manusia Timur pada masa kini, tidak hanya bagi kaum Muslimin tetapi juga bagi orang-orang India, Jepang, dan lainnya, mempelajari filsafat komparatif berarti memperbandingkan "filsafat" dari kebudayaan mereka sendiri dengan filsafat Barat, itu pun filsafat Barat yang modern saja. Di luar lingkungan kecil yang terdiri dari penulis-penulis tradisional dengan karya-karya yang masih belum dikenal di dunia Islam, kita jarang sekali menemukan studi-studi komparatif yang berbobot di antara metafisika dan filsafat Islam dengan metafisika dan filsafat India atau Timur Jauh.[7]) Penggunaan pendekatan komparatif di dalam mempelajari metafisika dan filsafat Islam, dapat menyadarkan kaum Muslimin kepada kekayaan dari doktrin-doktrin tradisional India dan Timur Jauh, dan dengan kesadaran ini mereka dapat menaruh filsafat Barat dalam perspektifnya yang lebih tepat. Lagi pula karena sipat dari doktrin-doktrin Timur, maka kesadaran kepada doktrin-doktrin tersebut dapat membantu sarjana-sarjana Muslim untuk menemukan aspek-aspek lain dari tradisi intelektual Barat, aspek-aspek yang sebagian besar hingga saat ini diabaikan di dunia Islam, karena pe-

ngaruh pemikiran Eropa modern yang membekukan kalangan-kalangan terpelajar di dunia Islam. Kebijaksanaan yang terkandung di dalam doktrin-doktrin Timur dan kedalaman dari ajaran-ajaran metafisis mereka, secara langsung dapat dipergunakan untuk membuat kaum Muslimin lebih memahami tradisi intelektual Barat. Dengan demikian, sarjana-sarjana Muslim dapat memperoleh kunci untuk lebih memahami Barat dan kebijaksanaan-kebijaksanaan yang terkandung di dalam tulisan-tulisan dari kelompok-kelompok tertentu, misalnya dari para pendeta gereja zaman dahulu, theologi *apophatic* dari gereja Timur, mazhab Chartres, pemikiran-pemikiran intelektual dari mistisisme Kristen pada zaman pertengahan dan Renaissance – terutama sekali dari mazhab Eckhardt dan Angelus Silesius – dan Hermetisisme, dan al-kimia Barat.[9]) Betapapun juga, memperkenalkan filsafat komparatif di dalam filsafat Islam akan mempengaruhi konsep mengenai hubungan filsafat Islam dengan pemikiran Barat, dan mengenai sipat dari pemikiran Barat menurut pandangan kaum Muslim yang paling terpelajar pada masa sekarang.

Sehubungan dengan efek pendekatan komparatif yang menciptakan pengertian yang lebih baik terhadap filsafat Islam itu sendiri, kemungkinan-kemungkinannya jelas terlihat oleh orang-orang yang mengenal struktur pemikiran Islam. Beberapa contoh akan menunjukkan peranan yang dapat dimainkan oleh filsafat komparatif di berbagai bidang. Untuk memulai dengan tradisi Graeco-Alexandrian, kita harus ingat bahwa sudah tentu ada problem-problem besar yang bersipat historis, yang di satu pihak berkenaan dengan akar-akar Yunani di dalam berbagai faset filsafat Islam, dan di lain pihak berkenaan dengan bertahannya unsur-unsur warisan Graeco-Alexandrian, khususnya dari periode yang belakangan, di dalam bahasa Arab. Hal ini merupakan suatu subyek bagi riset sejarah dan para sarjana, baik dari Timur maupun dari Barat, yang telah menekuni kedua dimensi ini.[9])

Di sini kami harus menambahkan bahwa perbandingan-perbandingan secara morfologis dapat memainkan peranan penting untuk menunjukkan perbedaan-perbedaan maupun persamaan-persamaan di antara tradisi-tradisi Yunani dengan Islam, dan

menunjukkan betapa unsur-unsur dari pemikiran Yunani yang telah diterima oleh kaum Muslimin tersebut oleh mereka ditransformasikan menjadi unsur-unsur dari struktur intelektual baru yang signifikansinya melebihi apa yang dapat ditunjukkan oleh metode yang sama sekali bersipat historis untuk menelusuri beberapa pengaruhnya. Sebuah studi komparatif terhadap filsafat Hermetik di Alexandria dan filsafat al-kimia di dalam Islam, terhadap doktrin-doktrin Yunani yang mistis dan bijaksana dari Middle-Platonis dan Neo-Platonis – khususnya terhadap doktrin-doktrin Plotinus sendiri – dan dari ahli-ahli mistik Islam seperti Ibnu 'Arabi terhadap filsafat-filsafat Pythagoras Yunani dari Nichomachus dan ahli-ahli filsafat Pythagoras Muslim seperti Ikhwanush Shafa dan lain-lainnya, akan menunjukkan berbagai persamaan dan perbedaan struktural di antara doktrin-doktrin yang mengenai hal-hal yang sama di dalam tradisi-tradisi yang memiliki karakteristik-karakteristik yang berbeda.

Sehubungan dengan tradisi Graeco-Alexandrian (Yunani-Mesir) studi-studi komparatif harus berkomplimentasi dengan studi-studi historis. Metode historis akan menunjukkan sumber-sumber dari berbagai ide yang telah diadopsi oleh filsafat Islam dari warisan Yunani. Dan metode komparatif akan menerangkan – karena kedinamisan tradisi Islam beserta doktrin-doktrinnya yang mistis dan esoteris – segi-segi tertentu yang telah dilupakan dari tradisi Graeco-Alexandrian itu sendiri. Dengan demikian sarjana-sarjana Barat menjadi lebih sanggup untuk melakukan reevaluasi terhadap pandangan mereka mengenai filsafat Yunani, di mana mereka biasanya tidak membedakan di antara filsafat yang semata-mata bersumber dari manusia dengan kebijaksanaan yang bersumber dari inspirasi yang supramanusiawi. Toko-tokoh intelektual Muslim, karena berkah *(barakah)* dari agama Islam dan ajaran-ajaran Islam yang telah memungkinkan mereka menceburi tradisi-tradisi non-Islam, apabila perlu, secara otomatis dapat memahami perbedaan dasar di antara doktrin-doktrin bijaksana dari mazhab-mazhab Pythagoras, Platonis, Aristoteles, Neo-Platonis, dan lain-lainnya di satu pihak dan mazhab Sophist, Epicurean, dan lain-lainnya di lain pihak. Perbedaan di antara sebuah ajaran yang bersumber dari inspirasi Ilahi dengan

sebuah filsafat yang semata-mata berdasarkan akal pikiran manusia sedemikian jelas di dalam pandangan mereka, sehingga mereka dengan segera dapat membedakan di antara keduanya dan sama sekali tidak menganggap yang terakhir itu sebagai filsafat. Harus kita ingat bahwa Suhrawardi menyatakan Aristoteles sebagai filosof Yunani yang terakhir dan bukan yang pertama; jadi berbeda sekali dari penafsiran filsafat Barat sesudah zaman Renaissance. Perbedaan dasar di antara sebuah metafisika yang benar-benar tradisional di dalam bahasa filosofis, satu-satunya yang patut dijuluki sebagai filsafat, dengan filsafat yang semata-mata berdasarkan pikiran manusia, yang oleh kaum Muslimin dianggap tidak patut dijuluki sebagai filsafat, penting sekali dipahami oleh manusia-manusia Barat kontemporer yang ingin melakukan reinterpretasi terhadap warisan Graeco-Alexandrian dalam usaha mereka untuk mencari akar-akar warisan metafisika mereka sendiri. Seandainya Barat benar-benar memahami doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi, doktrin-doktrin dari suatu tradisi spiritual dan intelektual yang masih hidup, maka doktrin-doktrin ini dapat bermanfaat sebagai kunci untuk memahami seorang Plotinus atau seorang Proclus, ahli-ahli metafisika dan mistik dari suatu tradisi yang sumber-sumbernya tidak dapat diketemukan lagi, ahli-ahli yang biasanya secara bodoh sekali dimasukkan ke dalam klasifikasi yang sama seperti filosof-filosof akademis modern. Bagi orang-orang Muslim metode komparatif akan lebih banyak menerangkan struktur dan sipat yang sesungguhnya dari tradisi Graeco-Alexandrian yang sediakala daripada translasi-translasi yang seenaknya dari karya-karya sejarah Barat yang standar mengenai filsafat Yunani, karya-karya yang biasanya diwarnai oleh mode-mode dan corak-ragam pemikiran yang sedang populer namun bersipat sementara, yaitu karya-karya yang mulai mempengaruhi pandangan kaum Muslim kontemporer terhadap warisan lama, yang selama ini mereka pandang melalui kacamata tokoh-tokoh suci dan ahli-ahli metafisika mereka.

Suatu keadaan yang sama terjadi pula terhadap tradisi intelektual Parsi sebelum kedatangan Islam. Di sini pun ada pengaruh-pengaruh historis yang sangat penting dipahami untuk memperoleh pandangan yang menyeluruh mengenai genesis filsafat Islam. Tetapi

metode komparatif dapat menunjukkan sebuah dimensi lain yang di dalam hal ini juga merupakan kunci untuk memahami kehidupan spiritual dan intelektual orang-orang Parsi.[10]) Memperbandingkan *angelologi* Suhrawardi dengan *angelologi* Zoroaster, atau memperbandingkan kisah Kay Khusraw dengan dongeng-dongeng khayalan Suhrawardi lebih bermanfaat dibandingkan cara-cara lain untuk mempelajari transformasi alam Parsi sebelum Islam menjadi alam Islam. Melalui metode komparatif, kita pun dapat memahami berbagai alasan yang kuat mengapa filsafat Islam dapat hidup terus di Parsi setelah berhenti di kawasan-kawasan sebelah Barat di dunia Islam. Selanjutnya, banyak karakteristik-karakteristik yang paling dalam dari tradisi filsafat Islam di Parsi dapat diketemukan dengan bantuan studi komparatif terhadap filsafat Islam dan *Weltanschauung* orang-orang Parsi sebelum kedatangan Islam ke negeri tersebut.[11])

Pada zaman pertengahan hubungan Barat dengan filsafat Islam hampir sama dengan hubungan filsafat Islam dengan warisan Yunani. Sudah tentu ada hubungan-hubungan historis yang luas. Usaha yang telah dilakukan selama beberapa dasawarsa yang lampau menyebarluaskan karya-karya berbahasa Latin dari Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan dari penulis-penulis Muslim lainnya, untuk mempelajari pengaruh-pengaruh mereka di Barat sudah tentu sangat berharga. Tanpa usaha ini kita tidak dapat memahami asal mula skolastisisme. Ada studi-studi yang lebih sempurna dan berdasarkan metode komparatif yang dapat membuat orang-orang Barat lebih dapat memahami Islam, dan sebaliknya. Seperti yang telah kami nyatakan, suatu studi yang komparatif dan morfologis mengenai berbagai tokoh, misalnya Eckhardt dengan Ibnu 'Arabi atau Rumi, Erigena atau tokoh-tokoh pencerahan Barat lainnya dengan Suhrawardi, atau St Agustin dengan al-Ghazali, akan memberikan wawasan yang lebih mendalam mengenai struktur tradisi-tradisi Islam dan Kristen jika dibandingkan dengan usaha-usaha yang semata-mata mencari garis-garis pengaruh.

Bagi penerapan metode komparatif tersebut, Asia merupakan sebuah medan dengan kemungkinan-kemungkinan yang hampir tak terbatas. Sehubungan dengan India, di samping pengaruh-pengaruh historis seperti filsafat moral dan mungkin pula atomisme dari Budha

dan Hindu terhadap Islam di masa lampau, dan pengaruh sufisme terhadap aliran-aliran *bhakti* pada zaman pertengahan di India, terbuka lapangan yang luas sekali dengan penterjemahan karya-karya berbahasa Sansekerta ke dalam bahasa Parsi, dan karya-karya yang berbahasa Parsi dan Arab ke dalam bahasa Sansekerta dan bahasa-bahasa India lainnya pada zaman kekuasaan Moghul. *Majma-'ul Bahrayn* dari Dara Syukuh dan komentar berbahasa Parsi dari Mir Findiriski mengenai pernyataan yang mengesankan tentang *jnana* yang murni, Vasistha Yoga, adalah berdasarkan perbandingan-perbandingan morfologis dan struktural. Karya-karya yang seperti ini masih banyak dijumpai dan perlu digali serta dipelajari. Selanjutnya struktur-struktur intelektual yang kaya dari Hinduisme dan Budhisme sudah tentu mengandung persamaan-persamaan dengan intelektualitas Islam, karena masing-masing di antaranya mempunyai sebuah sipat tradisional yang sama. Persamaan-persamaan ini dengan jelas sekali dapat ditunjukkan melalui metode komparatif. Aliran *Advaita Vedanta* dari Sankara dengan jelas sekali dapat benar-benar dipahami oleh seorang Muslim dengan membandingkannya dengan doktrin *wahdatul wujud* (keesaan hidup) dari Ibnu 'Arabi beserta pengikut-pengikutnya. Jika seorang Muslim tidak dapat memahami doktrin *wahdatul wujud* ini maka mustahil pula baginya untuk memahami doktrin *Advaita* yang mencerminkan doktrin yang semula di dalam alam spiritual yang lain. Ada variasi-variasi dan modifikasi-modifikasi yang tak kentara dari doktrin-doktrin *wahdatul wujud* dan *wahdatusy syuhud* (keesaan kesadaran) yang dikembangkan oleh sufi-sufi India dan tak dikenal di negara-negara Islam lainnya karena tantangan dari doktrin-doktrin metafisika Hindu, terutama sekali doktrin non-dualisme dari Sankara. Selanjutnya pertalian dan persesuaian yang ada di dalam level yang benar-benar metafisis dapat dideteksi pada level-level sains-sains kosmologis dan filsafat alamiah; dan studi-studi komparatif dapat dilakukan dengan sangat menguntungkan di antara *darsana-darsana* lainnya, misalnya di antara *Sankhya* dengan aliran-aliran Islam yang semacamnya.[12])

Timur Jauh dalam hubungannya dengan filsafat Islam merupakan daerah subur dan menguntungkan bagi studi filsafat komparatif,

kecuali untuk beberapa ide al-kimia tertentu dari Cina yang menjangkau dunia Islam di sebelah Timur, dan pertukaran-pertukaran ide tertentu yang terjadi pada masa kekuasaan bangsa Mongol. Hal ini adalah karena seluruh hubungannya lebih bersipat morfologis ketimbang historis. Bagi seorang Muslim yang ingin memahami Lao-Tzu atau Chuang-Tzu, maka tidak ada cara yang lebih baik daripada melakukan studi komparatif antara Taoisme dengan sufisme, atau antara doktrin-doktrin yang tertentu dari keduanya, misalnya mengenai manusia universal yang mirip sekali antara keduanya. Hal ini merupakan sebuah bidang yang belum pernah diriset, dan harus digali secara luas agar kaum Muslimin lebih memahami tradisi Timur Jauh dan sebaliknya agar tradisi intelektual dan spiritual Islam lebih dapat dipahami oleh orang-orang Timur Jauh; terutama sekali oleh orang-orang Jepang di mana pada saat ini menunjukkan perhatian yang serius kepada metafisika dan filsafat Islam.

Maka sebagai kesimpulannya kita dapat mengatakan bahwa bagi kaum Muslimin sendiri, metode komparatif dapat memainkan peranan penting untuk membuat mereka memahami kebudayaan-kebudayaan besar di Timur, lebih mudah memahami sipat yang sesungguhnya dari tradisi intelektual Barat, menyaksikan kekurangan-kekurangan serta kelemahan-kelemahan yang terkandung di dalam filsafat modern, suatu filsafat yang hingga saat ini mungkin sangat dipercayai oleh banyak orang. Metode komparatif dapat dijadikan sebagai senjata untuk memerangi rasa rendah diri terhadap Barat yang berkembang di antara kebanyakan kaum Muslimin modern, dan untuk membangunkan mereka dari keterpesonaan terhadap Barat modern. Bagi orang-orang non-Muslim yang ingin mempelajari metafisika dan filsafat Islam, metode komparatif ini dapat dijadikan sebagai alat untuk membuang kesalahan konsepsi yang menganggap bahwa filsafat Islam semata-mata sebagai sebuah fase di dalam menyampaikan ide-ide ke Barat. Dengan metode komparatif ini juga dapat ditunjukkan limpahan kekayaan yang terkandung di dalam tradisi intelektual Islam dan struktur yang sesungguhnya dari tradisi ini yang berada di antara tradisi-tradisi Timur dengan tradisi-tradisi di negara-negara pantai Mediterania dan

tradisi-tradisi Barat. Terakhir sekali, jika metode komparatif ini diterapkan di dalam aspek-aspek yang operatif dan praktis dari spiritualitas Islam, maka manusia-manusia modern dapat menyaksikan kekayaan-kekayaan yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual mereka. Karena alasan-alasan ini beserta alasan-alasan lainnya maka pendekatan komparatif patut diterapkan di dalam mempelajari aspek dari warisan intelektual dan spiritual Islam. Pendekatan komparatif ini pasti akan memperkaya pengetahuan mengenai sesuatu tradisi di mana terdapat banyak sekali unsur-unsur yang belum digali. Dan pendekatan komparatif ini pasti dapat memberikan kunci pembuka pintu penjara di mana manusia modern telah mengurung dirinya sendiri karena kebodohan dan kelalaiannya.□

CATATAN KAKI

[1]) Mengenai arti dari *al-hikmah* dan *al-falsafah* di dalam Islam lihat karya S.H. Nashr yang berjudul "The Meaning and the Role of 'Philosophy' in Islam" di dalam *Studia Islamica,* volume 37, 1973, halaman 57–80.

[2]). Mengenai perbedaan dasar antara metafisika Timur, yang seperti telah kami katakan mengandung disiplin spiritual, dengan filsafat keduniawian yang biasa, lihat karya R. Guenon, *La Metaphysique orientale,* Paris, 1939; diterjemahkan oleh J.C. Cooper dengan judul "Oriental Metaphysics", *Tomorrow,* London, volume 12, 1964, halaman 6–16. Lihat pula *The Sword of Gnosis,* halaman 40-56. Setidak-tidaknya bagi orang-orang yang telah mengenal penulis-penulis tradisional kontemporer di Barat, seperti R. Guenon, Coomaraswamy, T. Burckhardt, dan terutama sekali F. Schuon, kami hampir merasa tidak perlu untuk menyatakan bahwa pendekatan dari penulis-penulis tersebut menunjukkan penerapan "metode komparatif" pada level yang tertinggi dan tersempurna, suatu prestasi yang dimungkinkan oleh adanya ketajaman intelektual yang – pada level yang diperlihatkan di dalam karya-karya mereka hanya dapat diperoleh dari penekunan terhadap sebuah tradisi, dan dari realisasi terhadap ajaran-ajaran metafisis di dalam tradisi tersebut.

[3]). Lihat karya E. Gilson yang berjudul *The Unity of Philosophical Experience,* New York, 1937.

[4]). Perbandingan dengan menunjukkan perbedaan-perbedaan adalah bertentangan sekali dari yang dikehendaki oleh kaum Muslimin modern. Mereka mengecilkan perbedaan-perbedaan dan membesarkan persamaan-persamaan yang tidak penting di antara ajaran-ajaran dari berbagai mazhab Islam, dengan filsafat duniawi agar dapat memperlihatkan bahwa Islam itu sebenarnya bersipat "modern".

[5]). Lihat karya S.H. Nashr, *Science and Civilization in Islam,* Cambridge (USA), 1968, dan New York, 1970, Kata Pendahuluan.

[6]). Hal ini telah dicoba oleh S. Pines di dalam karyanya yang berjudul *Beitrage zur islamischen Atomenlehre,* Berlin, 1936.

[7]). Berkenaan dengan Timur Jauh seperti yang telah kami nyatakan (di dalam Bab 3, Catatan kaki nomor 13) studi dari T. Izutsu yang berjudul *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* adalah unik. Berkenaan dengan India sudah tentu ada beberapa studi yang hampir semuanya ditulis oleh sarjana-sarjana India, di samping satu atau dua buah di antaranya yang ditulis oleh sarjana-sarjana Parsi; tetapi

kebanyakan di antara studi-studi tersebut lebih banyak membahas pengaruh-pengaruh historis daripada perbandingan-perbandingan morfologis.

[8]. Adanya pengaruh buruk dari pemikiran Barat modern terhadap Timur secara umumnya, dan terhadap dunia Islam secara khususnya, terbukti oleh kenyataan bahwa dari beratus-ratus studi komparatif, yang dilakukan oleh orang-orang Timur sendiri di antara tokoh-tokoh arif Timur dengan tokoh-tokoh Barat, pembahasan mereka tidak pernah tertuju kepada representatif-representatif yang otentik dari tradisi metafisis dan spiritual Barat. Untuk setiap seratus buah studi yang memperbandingkan seorang Sankara atau seorang Ibnu 'Arabi dengan pengikut Hegel yang "idealistis", hampir tak satu pun di antaranya yang mencoba memperbandingkan mereka dengan seorang St. Denis the Areopagite, seorang Erigena, seorang Eckhart, atau seorang Angelus Silesius.

[9]. Karya-karya dari Bergstrasser, Walzer, Badawi, Goerr, dan lain-lainnya telah menunjukkan betapa pentingnya sumber-sumber filosofis Islam untuk menutupi materi-materi yang hilang di dalam filsafat Yunani, di antaranya yang terutama sekali adalah tulisan-tulisan dari komentator-komentator Alexandrian dan dari Galen.

[10]. Misalnya lihat karya H. Corbin yang berjudul *Terre celeste et corps de resurrection;* dan karya S.H. Nashr yang berjudul "The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic", di dalam *Studies in Comparative Religion,* Autumn, 1971, halaman 235–240.

[11]. Sebuah contoh yang terkenal dari studi yang semacam ini adalah karya H. Corbin yang berjudul *En Islam Iranien,* terdiri dari 4 volume, Paris, 1971-1972. Di dalam karya ini H. Corbin juga telah melakukan studi-studi komparatif di antara mazhab-mazhab Islam beserta Taoisme dengan tradisi Grail di Barat.

[12]. Misalnya lihat karya D. Shayegan yang berjudul *Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'apres le 'Majma 'ul Bahrayn'* (These de 3[e] cycle, Sorbonne, 1968).

Bagian Ketiga

TRADISI ISLAM DAN PROBLEM-PROBLEM YANG DIHADAPI MANUSIA BARAT PADA MASA KINI

5 KEBUTUHAN-KEBUTUHAN SPIRITUAL MANUSIA BARAT DAN PESAN SUFISME

Kebutuhan untuk meliput kembali pandangan pusat eksistensi semakin mendesak bagi manusia Barat, karena dunia ilusi yang mereka ciptakan di sekeliling dirinya, untuk melupakan dimensi transenden kehidupan mereka yang hilang, mulai menunjukkan watak yang sesungguhnya. Dalam keadaan yang seperti ini sudah tentu responnya harus bersumber dari tradisi-tradisi suci di dalam semua bentuknya yang otentik. Tetapi karena di sini kita berkepentingan dengan Islam, tradisi terakhir yang memanifestasikan dirinya dengan sejarah ummat manusia, maka kepada tradisi ini sajalah kita membatasi pembahasan kita, walaupun hal-hal yang akan kami kemukakan berlaku pula terhadap tradisi-tradisi yang lain. Karena apabila dilihat dari kejauhan, puncak gununglah yang terlihat terlebih dahulu dan yang kemudian dituju, maka demikian pula halnya dengan sufisme yang merupakan puncak esensi spiritual dan dimensi esoteris Islam yang menarik perhatian hampir semua pihak yang merasa perlu untuk menemukan kembali pusat eksistensi, dengan mentaati pesan dari pusat tersebut dalam bentuk Islamnya. Pada tahun-tahun yang terakhir ini semakin banyak orang-orang Barat yang tertarik untuk mempelajari sufisme, namun sangat disayangkan bahwa banyak di antara mereka telah terperdaya ke dalam ajaran-ajaran sufi yang palsu. Hal ini adalah sebagai akibat dari kebutuhan spiritual yang semakin dirasakan ummat manusia pada saat ini dan dari karakteristik-karakteristik istimewa yang dimiliki sufisme sebagai dimensi esoteris dari tradisi Islam. Suatu penerapan metode komparatif secara jitu, dengan memperhatikan struktur dari tradisi

Islam dan dari tradisi-tradisi Timur lainnya, akan menunjukkan bahwa hampir setiap aspek di dalam tradisi Islam, dari prosedur hukum di dalam dewan-dewan syari'ah hingga pernyataan-pernyataan mengenai keindahan Ilahi di dalam syair-syair, dapat memberikan manfaat yang sangat besar untuk memecahkan problem-problem manusia modern. Penerapan ini akan menunjukkan pula bahwa di antara semuanya itu, ajaran-ajaran Islam yang bersipat metafisis dan mistis, yang terutama sekali dijumpai di dalam sufisme[1]), itulah yang paling dapat memberikan jawaban-jawaban terhadap kebutuhan-kebutuhan intelektual yang paling mendesak pada saat ini; dan bahwa hal-hal spiritual yang terkandung di dalam sufisme itulah yang lebih dapat memuaskan dahaga manusia-manusia yang mencari Allah.

Karena keganjilan situasi dunia modern, di mana saluran-saluran transmisi yag biasa tidak ada yang bertahan lama, maka kebutuhan untuk memperoleh manfaat dari ajaran-ajaran tradisi suci dengan sewajarnya, lebih tertuju kepada inti atau aspek yang paling universal daripadanya, misalnya lebih tertuju kepada *Bhagavad Gita* dan *Tao-Te Ching* daripada kepada ekspresi-ekspresi lahiriah dari tradisi yang bersangkutan. Dari kecenderungan yang umum ini Islam tidak terkecuali. Dan karena semakin banyak orang-orang Barat yang mencari jalan dari sumber-sumber di luar kebudayaan mereka sendiri – untuk meninggalkan labirin tempat mereka selama ini terpenjara – berpaling kepada Islam, maka perhatian kepada sufisme beserta pesannya yang sangat kaya dan mengagumkan itu semakin bertambah-tambah pula, pesan yang pada level doktrinal mencakup bidang yang sangat luas, dari *aphorisme* Abu Madyan yang sederhana hingga tumpukan karya-karya Ibnu 'Arabi, doa-doa mistis Abul Hasan asy-Syadzili dan lautan syair-syair mistik Rumi.

Sebelum kita membahas sufisme secara khusus, terlebih dahulu kita mengemukakan pernyataan-pernyataan yang bersipat umum mengenai arti tradisi suci beserta hubungannya dengan kebutuhan-kebutuhan spiritual dan intelektual manusia modern pada masa kini. Untuk memahami tradisi suci dan untuk membahas kebenaran di dalam pengertian metafisisnya, di samping perasaan tertarik dan mem-

butuhkan, diperlukan pula bantuan Ilahi dan inteligensi yang tajam. Jadi, yang pertama sekali perlu diperhatikan adalah arti "tradisi suci", dengan Islam sebagai contohnya yang paling menonjol, dan hakikat yang sesungguhnya dari kebutuhan-kebutuhan spiritual manusia pada zaman sekarang ini. Sedemikian banyak kekaburan yang menyelubungi hal-hal ini karena ledakan gerakan-gerakan spiritual palsu di masa-masa terakhir ini di Barat sehingga kita tidak dapat memahami sumbangsih apakah yang dapat diberikan oleh sufisme untuk menyelamatkan manusia dari penderitaannya kecuali dengan melenyapkan kesalahan-kesalahan dan kesalahpengertian yang acap kali kita jumpai.

Sekarang banyak orang berbicara mengenai tradisi dengan cara-cara yang sangat berbeda dengan cara-cara yang kami pergunakan di sini dan di dalam seluruh tulisan-tulisan kami. Oleh karena itu kami perlu menjelaskan arti dari istilah kunci ini. Orang-orang yang telah mempelajari karya-karya besar dari penulis-penulis tradisional di Barat, seperti F.Schuon, R.Guenon, dan A.K.Coomaraswamy tentu telah memahami arti dari istilah ini. Pengertian istilah tradisi seperti yang dipergunakan di dalam seluruh karya-karya kami adalah sesuai dengan definisi tradisi yang terdapat di dalam karya-karya para penulis di atas. Jadi dengan istilah "tradisi" yang kami maksudkan bukanlah kebiasaan, adat-istiadat, atau penyampaian ide-ide serta motif-motif secara otomatis dari suatu generasi kepada generasi selanjutnya. Tetapi yang kami maksudkan dengan tradisi adalah serangkaian prinsip-prinsip yang telah diturunkan dari langit, yang ketika diturunkan itu ditandai dengan sesuatu manifestasi Ilahi, beserta dengan penyerapan dan penyiaran prinsip-prinsip tersebut pada masa-masa yang berbeda dan kondisi-kondisi yang berbeda bagi masyarakat tertentu. Jadi tradisi itu dengan sendirinya bersipat suci sedang istilah "tradisi suci" yang kami pergunakan dalam buku ini yang sebenarnya bersipat pleonastis, hanya untuk menekankan arti saja. Selanjutnya, pengertian kedua tradisi tidak berubah, dan merupakan sebuah kontinuitas yang hidup, mengandung sains mengenai Realitas Mutlak dan cara-cara untuk mengaktualisir dan merealisir pengetahuan ini pada waktu-waktu dan tempat-tempat

yang berbeda. Seperti yang dikatakan oleh F.Schuon:

> "Tradisi bukanlah sebuah mitologi yang kuno serta kekanak-kanakan tetapi sebuah sains yang benar-benar ril".[2])

Tradisi adalah sebuah sains yang benar-benar suci, sebuah *scientia sacra* yang berakar di dalam realitas, dan merupakan satu-satunya cara yang integral untuk menemukan realitas yang sekaligus menyelubungi manusia dan memancarkan cahaya terang di dalam pusat eksistensinya. Tradisi adalah seruan dari pusat eksistensi, satu-satunya seruan yang membolehkan manusia meninggalkan pinggir lingkaran eksistensi untuk kembali kepada pusat eksistensi.

Sepanjang kaitannya dengan sufisme, harus dicamkan benar-benar bahwa sufisme janganlah diklasifikasikan dengan tradisi-tradisi integral lainnya seperti Hinduisme dan Budhisme, karena ia adalah bagian dari Islam dan bukan sebuah tradisi yang berdiri sendiri. Islam dapat dikatakan sebagai sebuah tradisi seperti Kristen dan Budhisme, tetapi sufisme harus dipahami sebagai sebuah dimensi dari tradisi Islam. Hal yang sesungguhnya sudah jelas ini masih perlu kami tekankan kembali, karena pada masa sekarang ini di dalam kalangan-kalangan tertentu dengan motif-motif tertentu, sufisme dikeluarkan dari konteks Islam dan disejajarkan dengan tradisi-tradisi Timur atau pun Barat lainnya.

Sufisme adalah bunga atau getah dari pohon Islam. Atau dapat pula dikatakan bahwa sufisme adalah permata di atas mahkota tradisi Islam. Tetapi apa pun perumpamaan yang diberikan terhadap sufisme tersebut, kita menemukan kenyataan yang tak dapat disangkal bahwa apabila dikeluarkan dari konteks Islam maka sufisme tersebut tidak dapat dipahami dengan sepenuhnya dan metode-metodenya sudah tentu tidak dapat dipraktekkan dengan berhasil. Kita pun tidak dapat bersikap adil kepada keseluruhan tradisi Islam beserta kemungkinan-kemungkinan spiritualnya yang sangat kaya dengan mengesampingkan salah satu dimensinya tersebut.[3]) Jadi apabila berbicara mengenai sufisme maka sebenarnya kita berbicara mengenai aspek tradisi Islam yang paling dalam dan universal.

Sehubungan dengan kebutuhan-kebutuhan manusia Barat pada masa sekarang yang dapat dipenuhi oleh ajaran tradisi suci secara umum dan oleh sufisme secara khusus, maka penting sekali untuk dianalisa dengan sepenuhnya kandungan dan artinya. Hal ini adalah mengingat kabut ilusi telah menyelubungi pandangan manusia modern, dan membuat mereka hampir tidak dapat memandang lingkungan dan "alam kehidupan"nya dengan jelas. Seperti yang telah kami katakan di dalam bab pertama, bahwa pada abad yang lampau banyak dikemukakan pikiran-pikiran mengenai perubahan, peningkatan, dan evolusi sehingga sipat yang permanen dan senantiasa ada di dalam diri manusia beserta hal-hal yang sangat dibutuhkan oleh batin manusia hampir dilupakan. Sesungguhnya dogma palsu dari evolusi, seperti yang dipahami secara umum, terus mendominasi lapangan antropologi dan filsafat modern, sedang bukti-bukti semakin menumpuk mengenai sipat manusia yang pada dasarnya tidak berubah selama beribu tahun sejak ia tampil ke panggung sejarah, membuat orang-orang yang meyakini dogma tersebut tidak dapat memahami siapakah manusia itu sebenarnya.[4]) Di samping sipat permanen manusia dilupakan, kebutuhan-kebutuhannya dibatasi sesuai dengan perubahan-perubahan aksidental yang hanya mempengaruhi kehidupan lahiriahnya. Apabila pada masa sekarang orang-orang berbicara mengenai kebutuhan-kebutuhan manusia, maka yang mereka maksud dengan manusia adalah yang berada di pinggir lingkaran dan terlepas dari pusat eksistensi, yang secara kebetulan saja merupakan manusia sedang pada dasarnya adalah binatang, yaitu manusia yang tidak lagi melaksanakan kewajibannya sebagai khalifah Allah di atas bumi.

Sehubungan dengan keseluruhan sipat manusia maka sesungguhnya kebutuhan-kebutuhan manusia tersebut tetap tidak berubah untuk selama-lamanya karena sipatnya yang tetap dan tidak berubah. "Manusia adalah manusia; jika tidak ia bukanlah apa-apa".[5]) Situasi manusia di dalam hirarki kehidupan yang universal, tempatnya yang berada di antara dua alam yang tak diketahuinya, yaitu alam sebelum ia dilahirkan ke atas dunia dan alam sesudah matinya, kebutuhannya akan tempat berlindung di dalam hamparan kehidupan kosmis yang

luas ini, dan kebutuhannya yang sangat untuk memperoleh kepastian (di dalam perbendaharaan kata sufisme: *yaqin*) tetap tak berubah. Sesungguhnya unsur yang terakhir ini, sebagai kebutuhan untuk memperoleh kepastian adalah demikian pentingnya, sehingga para sufi menyatakan tahap-tahap menuju kesempurnaan spiritual sebagai langkah-langkah untuk memperoleh kepastian.[6])

Kenyataan bahwa pada saat ini di Barat sedemikian banyaknya perhatian yang tertuju kepada metafisika dan spiritualitas Timur dan sedemikian banyaknya orang-orang di Eropa maupun di Amerika yang rajin mencari buku-buku petunjuk, syair-syair atau musik-musik yang berhubungan dengan sufisme, adalah merupakan bukti tak langsung mengenai adanya di dalam diri manusia sebuah sipat yang tidak berubah, suatu sipat yang kebutuhan-kebutuhannya tetap dan tidak berubah. Sipat manusia yang permanen ini mungkin saja hilang untuk sementara waktu, tetapi tidak dapat ditiadakan untuk selamalamanya. Filosof-filosof rasionalistis dari abad ke-18 dan ke-19 tidak pernah bermimpi bahwa dalam satu atau dua abad kemudian demikian banyaknya manusia di dunia Barat tertarik kembali kepada agama, metafisika, kosmologi, dan bahkan kepada sains-sains okultologi yang di dalam kemurniannya merupakan penerapan sains-sains kosmologis tradisional. Para filosof di atas tentu akan terheran-heran menyaksikan bahwa satu atau dua abad sesudah mereka, orang-orang lebih suka membaca karya-karya pendeta-pendeta Tao, rishi-rishi India dan guru-guru sufi daripada karya-karya mereka sendiri. Filosof-filosof rasionalistis dari dua abad yang lampau beserta penentang-penentang mereka yang anti rasionalis, masih memperlihatkan sipat keduniawian yang hanya mementingkan kulit luar atau lingkaran luar dari kehidupan manusia. Dan di dalam kondensasi dan konsolidasinya, perceraiannya yang perlahan-lahan serta terus-menerus dari alam spiritual atau pusat eksistensi, mereka anggap suatu kemajuan dan suatu evolusi yang mereka perkirakan sebagai sebuah proses yang berkesinambungan. Mereka tidak menyadari bahwa kulit luar tersebut akan terlepas dengan sendirinya karena proses pengerasan, dan bahwa manifestasi dari kebutuhan-kebutuhan batin manusia akan kita saksikan kembali pada zaman sekarang ini.

Orang-orang pernah bertanya kepada Nabi Muhammad, apakah yang ada sebelum Adam diciptakan. Nabi menjawab: *"Adam!"* Pertanyaan itu diulangi kembali, ia mengulangi jawaban yang sama dan menambahkan, seandainya ia harus menjawab pertanyaan tersebut hingga hari Kiamat sekali pun jawabannya tetap: *"Adam!"* Maksud yang terkandung di dalam hadits ini adalah bahwa manusia di dalam realitasnya yang esensial tidak mengalami evolusi dan bahwa "yang sebelum manusia", dalam pengertiannya sebagai pendahulu yang temporal atau sebagai suatu keadaan dari mana manusia kemudian berkembang "menurut waktu", adalah tidak ada. Sejuta tahun yang lampau ummat manusia telah menguburkan saudara-saudara mereka yang mati dan telah percaya kepada alam gaib.[7]) Lebih dari sepuluh ribu tahun yang lampau ummat manusia telah menciptakan karya-karya seni yang besar; bahkan mereka telah menjelaskan peredaran benda-benda langit dengan cara yang menakjubkan di dalam mitos-mitos serta kisah-kisah yang menunjukkan daya abstraksi yang dapat menandingi setiap prestasi dari saudara-saudara mereka di masa-masa yang belakangan.[8])

Kepada manusia-manusia yang seperti inilah -- yang untuk sementara ditiadakan oleh teori-teori Barat yang progresif dan evolusioner – tradisi disampaikan dan manusia-manusia batiniah inilah yang hendak dibebaskan tradisi dari belenggu ego dan keadaan yang mencekik karena sebuah aspeknya dilupakan dan dianggap sama sekali bersipat eksternal. Selanjutnya hanya tradisi sajalah yang dapat membebaskan mereka, bukan agama-agama palsu yang pada saat ini sedang bermunculan, yang setelah menyaksikan munculnya kebutuhan-kebutuhan manusia batiniah, berusaha untuk memikat orang-orang yang tidak berpandangan tajam dengan menjelek-jelekkan tradisi-tradisi suci. Kemudian ke dalam usaha ini mereka senantiasa menyusupkan konsep-konsep yang dikemukakan oleh filsafat evolusioner yang salah, agar ummat manusia benar-benar tidak dapat menemukan siapakah mereka itu sebenarnya. Tetapi manusia batiniah senantiasa ada di dalam diri semua manusia dan mengajukan tuntutan-tuntutan kepada mereka, betapa pun jauhnya mereka telah memisahkan diri dari pusat eksistensi dan betapa pun cara-cara yang

mereka pergunakan untuk menutupi jejak-jejak manusia batiniah, yang kemudian mereka nyatakan sebagai "diri mereka sendiri".

Sudah tentu apabila kita membicarakan segala sesuatu yang berhubungan dengan kebutuhan-kebutuhan permanen manusia – kebutuhan-kebutuhan yang harus ditekankan setandas-tandasnya karena telah sedemikian dilupakan di dunia modern ini – maka kita harus ingat bahwa kebutuhan-kebutuhan ini hanya berhubungan dengan satu kutub dari kehidupan manusia, yaitu kutubnya yang esensial. Sehubungan dengan kutub yang lain, kutub yang mencakup sipat sementara dan kondisi-kondisi historis-kulturalnya yang mewarnai kulit luar dari kehidupannya, maka dapatlah dikatakan bahwa kebutuhan-kebutuhan manusia *memang* telah berubah. Kebutuhan-kebutuhan ini tidak berubah di dalam esensinya melainkan di dalam mode dan bentuk eksternalnya saja. Bahkan di dalam masyarakat-masyarakat tradisional, di mana segala sesuatu berdasarkan prinsip-prinsip transenden yang tak dapat berubah, cara-cara untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhan spiritual, misalnya di antara seseorang yang berkebangsaan Jepang dengan yang berkebangsaan Arab, adalah berbeda. Demikian pula kenyataannya di dalam dunia modern, di mana orang-orang hidup di dalam lingkungan yang telah meninggalkan prinsip-prinsip suci, di mana jiwa terpisah dari spirit yang merupakan sumber kehidupan mereka sendiri, di mana pengalaman waktu dan ruang – kita tidak perlu menyebutkan segala macam hubungan manusia – sama sekali telah berubah, dan di mana pengertian otoritas semakin lama semakin hilang. Di dalam kondisi-kondisi yang seperti ini dengan sendirinya lahirlah mode-mode baru dan melalui mode-mode ini kebutuhan-kebutuhan yang paling didambakan manusia harus dipenuhi.

Peningkatan proses konsolidasi dunia setelah menciptakan celah-celah di dalam dunia materialisme yang tertutup sehingga tidak hanya kegelapan dari bawah[9]) tetapi juga cahaya dari atas dapat memasukinya. Pada waktu yang bersamaan proses konsolidasi ini menyadarkan manusia kepada kebutuhan-kebutuhannya yang ril dan kesadaran ini sudah tentu merangsang suatu perjuangan mati-matian untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Tetapi

karena keadaan eksternal yang berubah itu banyak manusia modern tidak dapat memahami kondisi-kondisi atau tidak bersedia melakukan pengorbanan-pengorbanan yang perlu agar mereka pantas menerima pesan dari langit, pesan yang di dalam bentuk aslinya hanya terdapat di dalam tradisi-tradisi ortodoks dan suci yang hingga saat ini masih hidup di atas dunia. Banyak pula para ahli di dalam tradisi-tradisi ini – yang kami maksudkan bukan penipu-penipu yang pada masa-masa terakhir ini telah membanjiri Barat – yang menjadi terlena dengan dunia tradisional dari mana mereka berasal sehingga mereka tidak menyadari adanya perbedaan-perbedaan di antara jiwa manusia Barat dengan jiwa manusia tradisional, maupun bentuk-bentuk yang berbeda dari kebutuhan-kebutuhan spiritual manusia Barat karena dibesarkan di dalam lingkungan yang berbeda.

Di dalam membicarakan kebutuhan-kebutuhan manusia pada zaman sekarang ini kita harus mengingat kedua kutub ini, yaitu sipat yang permanen dari kebutuhan-kebutuhan tersebut, sipat yang membuat semua ajaran-ajaran tradisional mengenai manusia beserta tujuan terakhirnya menjadi berguna bahkan vital, dan kebutuhan-kebutuhan manusia yang berubah bentuknya karena pengalaman-pengalaman yang khusus dari manusia modern sehingga ajaran-ajaran tradisional perlu diterapkan kepada kondisi-kondisi yang ada. Harus kita ingat: bahwa otoritas dan keotentikan ajaran-ajaran tradisional harus dipelihara; bahwa kebenaran tidak dapat berubah; bahwa manusia itu sendirilah yang harus membuat dirinya pantas untuk menerima pesan Allah, jadi bukan sebaliknya; bahwa kebenaran tidak dapat diubah agar sesuai dengan kebiasaan sesuatu zaman; dan bahwa ada sebuah realitas obyektif yang menentukan nilai manusia, pikiran-pikirannya, serta perbuatan-perbuatannya, dan yang akhirnya mengadili mereka dan menentukan mode eksistensi mereka di akhirat nanti. Pada waktu yang bersamaan, kita pun harus mengingat bahwa tradisi suci ini harus diterapkan kepada masalah-masalah khas, yang dihadapi manusia modern dengan sebuah konsiderasi mengenai kondisi-kondisi kehidupannya yang sudah tidak wajar lagi, tanpa merusak atau menghancurkan keotentikan tradisi itu sendiri. Dunia modern menyaksikan aneka ragam manusia dan organisasi yang

mencoba memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual manusia modern, mulai dari guru-guru dan organisasi-organisasi sejati dari Timur yang tidak menyadari akan sipat khas dari khalayak yang mereka seru[10]), hingga segelintir pribadi-pribadi yang telah berhasil menerapkan ajaran-ajaran tradisional kepada kondisi-kondisi khusus manusia modern[11]), bahkan sejumlah besar guru-guru palsu dan organisasi-organisasi yang diragukan, dari yang tak berbahaya hingga yang benar-benar hendak menyesatkan ummat manusia. Semua ini mengingatkan kita kepada ucapan Kristus mengenai nabi-nabi palsu yang akan tampil di akhir zaman. Kembali kepada sumber-sumber tradisi suci untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia sekarang, sama artinya dengan secara mutlak tetap bertahan di dalam acuan tradisi suci, dan dalam waktu bersamaan menerapkan metode-metode serta ajaran-ajaran tradisi suci tersebut kepada dunia, dimana manusia mempunyai kebutuhan-kebutuhan yang abadi, namun telah dibebanpengaruhi oleh pengalaman-pengalaman khusus pada zaman modern ini.

Sebuah kondisi penting yang sangat mewarnai proses-proses mental dari manusia modern dan yang pada saat ini merupakan inti dari gerakan-gerakan keagamaan baru di Barat, walaupun biasanya tanpa disadari, adalah dualisme Cartesian serta reaksi menentang materialisme di Barat di dalam konteks dualisme ini. Dualisme Cartesian membagi realitas menjadi realitas material dan realitas mental, mengemukakan sebuah substansi non-material yang mencakup setiap level eksistensi non-material, dan menyederhanakan level-level tersebut menjadi sebuah realitas yang tunggal. Materialisme yang keterlaluan pada abad-abad yang lampau kini mendorong banyak orang untuk menolak materialisme itu sendiri. Apabila di dalam ilmu fisika sesuatu reaksi timbul untuk menentang sesuatu aksi, maka demikian pula halnya dengan reaksi filosofis dan religius ini yang timbul untuk menentang kerangka dualisme Cartesian klasik. Bagi kebanyakan orang, hampir tanpa mereka sadari, reaksi menentang materialisme berarti mendekati kutub lain yang bersipat non-material dari dualisme Cartesian, walaupun di dalam domain non-material ini mereka tidak mengetahui perbedaan antara spirit dengan jiwa, yang di dalam sufisme dinyatakan sebagai *ruh* dan *nafs*. Dengan

demikian bagi orang-orang yang tidak menyadari perbedaan penting ini, fenomena psikis dipandang sebagai fenomena spiritual dan religius.

Islam mengajarkan bahwa keingkaran kepada Allah terjadi pada level psikis, bukan pada level jasmani. Jasmani hanyalah sebagai sebuah instrumen bagi kecenderungan-kecenderungan yang berasal dari dalam jiwa. Jiwa itulah yang harus dilatih dan didisiplinkan untuk mempersiapkannya kepada spirit. Manifestasi kekuatan-kekuatan Ilahi maupun kekuatan-kekuatan jahat terjadi pada level psikis, atau level menengah yang tidak bersipat material maupun spiritual secara murni. Keadaan surga dan neraka berhubungan dengan imbangan-imbangan makrokosmisnya di dalam berbagai level dari substansi menengah ini begitu ia bercampur dengan pengaruh-pengaruh baik maupun buruk. Selanjutnya, substansi ini di dalam mikrokosmosnya atau manusia, mencakup jasad hingga pusat Ilahi di dalam hati manusia. Jadi adalah salah dan berbahaya sekali apabila manusia mempersamakan segala sesuatu yang non-material dengan agama atau spiritual. Perbuatan ini terjadi karena ilusi optis dari pembatas realitas menjadi dua domain oleh dualisme Cartesian. Inilah kesalahan yang terdapat secara merata di dalam gerakan-gerakan keagamaan yang baru di Barat, terutama sekali di Amerika pada saat ini. Dalam hal-hal tertentu kesalahan ini dapat membukakan jiwa manusia kepada pengaruh-pengaruh yang paling rendah serta menghancurkannya dan menggoyahkan kepribadiannya. Mempersamakan hal-hal yang bersipat non-material dengan hal-hal yang bersipat spiritual adalah karena tidak memahami sipat realitas; kompleksnya jiwa manusia; sumber serta realitas dari kejahatan; dan perjuangan spiritual yang perlu untuk mencapai mata air kehidupan, satu-satunya yang dapat memuaskan dahaga-dahaga spiritual secara permanen, bukan secara ilusif dan sementara.

Kesalahan di dalam mempersamakan hal-hal yang psikis dengan hal-hal yang spiritual, kesalahan yang sedemikian mencirikan zaman modern ini, semakin digalakkan oleh kecenderungan kuat lainnya dari kebutuhan manusia untuk menembus alam pengalamannya yang terbatas. Para sufi selalu mengajarkan bahwa manusia mencari Yang Tak Terhingga. Bahkan perjuangannya yang tak henti-henti untuk

memperoleh kekayaan material, dan ketidakpuasannya terhadap segala sesuatu yang telah dimilikinya, adalah gema *(echo)* dari kehausannya kepada Yang Tak Terhingga itu, kehausan yang tidak dapat dilampiaskan dengan yang terhingga. Itulah sebabnya mengapa para sufi memandang tahap kepuasan *(ridha)*[12]) sebagai kondisi spiritual yang tinggi, dan hanya dapat dicapai oleh manusia-manusia yang telah "hampir" kepada Yang Tak Terhingga dan telah memutuskan belenggu-belenggu eksistensi yang terbatas. Kebutuhan untuk mencari Yang Tak Terhingga ini dan untuk melampaui hal-hal yang terhingga, jelas sekali terlihat di dalam kebangkitan gerakan-gerakan religius di Barat sekarang. Banyak manusia-manusia modern yang bosan dengan pengalaman-pengalaman psikis yang terbatas di dalam kehidupan sehari-hari betapa pun kesenangan hidupnya secara material. Karena tidak dapat memperoleh pengalaman spiritual yang otentik, pengalaman yang di dalam masyarakat-masyarakat tradisional merupakan cara-cara yang wajar untuk menemukan batasan-batasan dari eksistensi yang terbatas ini, mereka berpaling kepada segala macam pengalaman psikis yang membukakan kepada mereka alam dan horizon baru, walaupun yang bersipat buruk. Perhatian yang besar terhadap fenomena psikis, -- seperti "proyeksi astral", "pengalaman-pengalaman yang lain daripada yang biasa", dan yang semacamnya, – sangat erat berhubungan dengan dorongan di dalam batin manusia, untuk mendobrak dunia yang terbatas dan menyesakkan di dalam suatu kebudayaan, yang tujuannya tidak lebih daripada mempercepat suatu ideal kesejahteraan material yang khayal, yaitu kesejahteraan yang gampang diperoleh.

Kecenderungan ini, -ditambah dengan kecenderungan lain yang secara tidak sadar mempersamakan hal-hal yang non-material dengan hal-hal yang spiritual, telah berhasil menciptakan kebingungan yang paling berbahaya di dalam kehidupan religius manusia modern di Barat, terutama sekali di Amerika di mana paling terasa betapa perlunya menemukan kembali alam spiritual. Dari sudut pandangan sufi yang dengan jelas sekali membedakan fenomena-fenomena psikis dengan fenomena-fenomena spiritual, sedemikian banyak orang-orang yang menyatakan diri mereka berbicara mengenai spirit pada-

hal berbicara mengenai jiwa, dan memanfaatkan dahaga manusia modern terhadap hal-hal di luar pengalaman yang dimungkinkan oleh kebudayaan industri modern kepada mereka. Kebingungan yang terkandung di dalam kekacauan yang hebat inilah yang kita saksikan di bidang religius di Barat dan yang membuat unsur-unsur terjauh dari tradisi-tradisi suci dapat menyerap enersi manusia-manusia yang berniat baik dan lebih menghancurkan daripada mengintegrasikan kekuatan-kekuatan psikis mereka.

Hal yang suci berhubungan dengan alam spirit, bukan dengan alam psikis. Ia sempurna dan suci, lebih memberikan penerangan dan lebih mengintegrasikan daripada membuat manusia terlunta-lunta di dalam liku-liku yang merupakan ciri dari alam-alam psikis dan mental apabila alam-alam ini tidak diterangi oleh spirit. Karena bersumber dari Allah, hal yang suci itu mengharuskan kita semua menjadi manusia-manusia yang sesungguhnya. Untuk mensucikan kehidupan ini dan untuk mencapai kesucian ini maka kita harus menjadi suci, seperti halnya dengan sebuah karya seni yang suci. Kita harus memahat substansi jiwa kita menjadi sebuah patung manusia suci yang menunjukkan kepada kita bagaimana kita dapat *berada* di dalam haribaan Allah seperti ketika kita diciptakan sebagai *imago Dei* (bayangan Allah) sesuai dengan ucapan Nabi Muhammad:

> "Allah menciptakan manusia sesuai dengan wajah-Nya".

Agar manusia menjadi karya seni ini, atau menjadi *diri*nya sendiri kembali, maka ia harus benar-benar menyerah dan mengabdi kepada perintah-perintah spirit, atau kepada ajaran-ajaran suci. Hanya ajaran-ajaran sucilah yang membuat manusia dapat membuka selubung yang menyembunyikan sipatnya yang sejati dari pandangannya sendiri dan membuatnya lupa kepada sipat semulanya yang theomorfis (yang di dalam al-Qur'an dinyatakan sebagai *fithrah*). Dan hanya ajaran-ajaran suci yang bersumber dari spirit dan bukan dari jiwa itulah yang dapat dijadikan sebagai sumber etika, estetika dalam pengertian tradisionalnya, doktrin metafisika, dan metode-metode realisasi. Jiwa mungkin kelihatannya mengagumkan dan mengasyikkan tetapi ia adalah tidak lebih daripada sesuatu yang tak berbentuk,

penuh impressi-impressi yang bersipat sementara dan parsial. Hal-hal yang spiritual atau yang suci sajalah yang bersipat permanen dan total, dan karena totalitasnya itulah hal-hal ini mencakup aspek-aspek psikis dan jasmani manusia dan merubah serta memberikan penerangan kepadanya.

Penerapan tradisi suci -- baik dalam bentuk sufisme maupun jalan-jalan lainnya -- untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia yang sesungguhnya, tidak dapat dimulai pada saat sejarah manusia sekarang ini berada pada titik yang kritis, di mana tradisi dapat memberikan cara-cara untuk membedakan antara hal-hal yang spiritual dengan hal-hal yang psikis, dan apabila diperluas dapat membedakan antara orang-orang yang benar-benar mengajarkan tradisi alam spiritual dan orang-orang yang mengajarkan tradisi yang berakar dari alam psikis dan didukung oleh fenomena psikis. Dan apabila dihubungkan dengan pengalaman yang tanpa acuan, tradisi suci akan menjerumuskan manusia ke dalam eksistensi kosmis yang paling rendah, dan ke dalam keadaan-keadaan yang bagi jiwa manusia sendiri lebih berbahaya daripada berbagai materialisme yang terang-terangan.

Yang penting dari tradisi sufi itu sendiri, kita harus mengatakan, bahwa pemahaman terhadap tradisi sufi, seperti juga terhadap tradisi-tradisi lainnya adalah menjadi sulit di dunia Barat modern, karena adanya sebuah ilusi optis lain yang menganggap pemahaman mental terhadap metafisika sebagai kesadaran yang sempurna terhadap kebenaran-kebenarannya. Ilusi ini, yang merupakan akibat pemisahan aktivitas mental dari aktivitas-aktivitas yang lainnya dan yang berhubungan langsung dengan kurangnya kebajikan-kebajikan spiritual, merupakan hambatan utama di dalam pelaksanaan ajaran-ajaran suci dari berbagai tradisi untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia Barat pada zaman modern ini. Ada orang-orang yang memiliki intuisi intelektual, yang merupakan karunia dari Allah, dan yang dapat memahami doktrin-doktrin sufisme atau metafisika-metafisika Timur lainnya, tetapi tidak mau menjalani hidup mereka sesuai dengan ajaran-ajaran tradisi suci, walau dari kejauhan sekali pun mereka sudah dapat membaui semerbaknya.[13]) Seperti orang-orang yang

memandang puncak gunung, *theoria* di dalam pengertiannya yang semula, merasa seakan-akan berada di puncak gunung tersebut. Dan oleh karena itu mereka cenderung untuk meremehkan ajaran-ajaran moral, praktis dan operatif dari tradisi sebagai hal-hal yang tidak mereka perlukan lagi. Kebanyakan di antara mereka menyamakan seruan untuk mencapai kebajikan-kebajikan spiritual (di dalam sufisme disebut *fadha'il*) dengan sentimentalitas, dan iman dengan "agama biasa" yang hanya berada pada level eksoteris.[14]) Dan mereka lupa bahwa tokoh-tokoh suci yang arif telah mengemukakan hampir semua kebajikan-kebajikan spiritual dan bahwa salah satu nama yang paling sering dipergunakan untuk sufisme adalah "kepapaan Muhammad" *(al-faqrul Muhammadi)*.[15]) Tanpa kepapaan atau *faqr* ini, maka cangkir kehidupan manusia tidak mempunyai ruang untuk menampung *nektar* kebijaksanaan Ilahi. Tanpa kepapaan itu betapa pun tajam inteligensinya si manusia tidak mungkin memperoleh kesempurnaan spiritual.

Kesalahan yang lazim ini, yang mempersamakan pemahaman metafisika teoritis dengan realisasi spiritual adalah sehubungan dengan situasi ganjil masa kini di mana ajaran-ajaran metafisika murni dari berbagai tradisi dengan mudah dapat diperoleh dalam karya-karya terjemahan, sejak *Nyanyian Sulaiman* hingga *Tao-Te Ching*, dengan harga yang cukup murah di toko-toko buku. Jelas sekali bahwa hal yang seperti ini tidak pernah terjadi di dalam keadaan yang normal. Di dalam sebuah masyarakat tradisional, hampir semua orang yang tertarik kepada aspek-aspek metafisis dan mistis dari tradisi-tradisi mereka adalah karena instruksi yang terus-menerus serta setahap demi setahap mempersiapkan diri mereka untuk menerima doktrin-doktrin mistis setelah latihan yang memakan waktu lama. Lagi pula, pengetahuan mereka terhadap tradisi tersebut diperoleh melalui pengalaman pribadi. Mereka melaksanakan bentuk eksoteris dari tradisi mereka – yang mutlak diperlukan dan tak dapat dikesampingkan – di dalam kehidupan mereka sehari-hari, dan pengenalan mereka terhadap esoterisisme terutama sekali karena pertemuan mereka dengan seorang guru atau dengan murid si guru, atau ketika berziarah ke makam seorang suci, atau karena mimpi

yang menyuruh mereka untuk mencari seorang guru tertentu atau untuk pergi ke suatu tempat tertentu. Bahkan apabila pengenalan mereka dengan esoterisisme itu terjadi melalui bacaan, maka hal ini terutama melalui literatur-literatur dan ibarat-ibarat yang secara perlahan dan bertahap menarik perhatian mereka kepada jalan spiritual tersebut. Untuk setiap seribu orang di dunia Islam yang membaca syair-syair Hafizh atau Rumi, hanya satu dua orang saja di antara mereka yang pernah membaca risalah-risalah sufisme yang benar-benar bersipat doktrinal.

Di dunia Barat sekarang keadaan benar-benar ganjil di mana hampir semua pengenalan terhadap tradisi dimulai dari atas dan melalui saluran-saluran tertulis atau buku-buku. Saluran-saluran tertulis ini memegang peranan yang sangat penting karena saluran-saluran lisan telah terhalang di banyak negara di dunia. Sesungguhnya kemudahan untuk mendapatkan ajaran-ajaran metafisika tinggi dari kebanyakan tradisi-tradisi suci pada saat ini – di samping eksposisi-eksposisi yang mengagumkan dari penulis-penulis tradisional yang otentik di Barat – adalah karena *barakah* Allah yang telah memungkinkan kompensasi di dalam zaman keruntuhan spiritual ini. Hal ini adalah karena ketidakteraturan menghendaki ketidakteraturan pula. Tetapi bahaya yang terdapat di dalam situasi yang seperti ini secara tepatnya adalah sikap yang mempersamakan pemahaman mental terhadap tradisi-dradisi suci dengan penghayatan terhadap tradisi-tradisi tersebut, penghayatan yang tidak hanya melibatkan akal pikiran tetapi juga seluruh kehidupan manusia.

Dengan mengingat hal ini, harus pula ditambahkan bahwa sekalipun di dalam akal pikiran, ada eksposisi-eksposisi mengenai doktrin-doktrin tradisional, baik yang bersipat metafisis maupun yang bersipat kosmologis, dapat memenuhi salah satu kebutuhan terpenting dari manusia modern yang dapat dinyatakan sebagai makhluk yang terlampau banyak berpikir namun sering melakukan kesalahan, dan terlampau mementingkan otak. Dengan demikian pemahaman mental terhadap doktrin-doktrin tradisional itu sendiri dapat menjadi lapisan salju yang membawa kedamaian dan ketenteraman dan menenangkan agitasi akal pikiran yang skeptis dan

mencari-cari. Pemahaman terhadap doktrin-doktrin tradisional itu dapat memberi kepada manusia kepastian intelektual seperti yang dinyatakan sebagai *'ilmul yaqin* ("sains mengenai kepastian") di dalam terminologi tradisional sufisme. Dan oleh karena itu seseorang yang telah mencapai tingkat pengetahuan tersebut akan menyadari bahwa tujuan terakhir pengetahuan itu bukanlah untuk terus menumpuk fakta-fakta dan memetakan bidang yang berada di luar jangkauan pengetahuan pada masa kini, tetapi untuk mencapai pusat eksistensi di dalam diri manusia dan untuk dapat melihat atau menjadi pengetahuan yang tetap sejak dahulu hingga masa mendatang. Penenteraman akal pikiran yang bergejolak ini, dengan memberikan jawaban-jawaban kepada pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan oleh akal, jawaban-jawaban yang merupakan buah dari wahyu, penerangan, atau proses pemahaman, kemudian memberikan latar belakang yang perlu untuk menerangkan akal pikiran dan bahkan seluruh kehidupan seseorang yang akalnya telah disuburkan oleh pengetahuan tradisional dan tidak dibiarkan kepada mekanisasinya sendiri.[17])

Berbicara mengenai betapa pentingnya karya-karya doktrinal di dalam proses penenteraman akal pikiran dan mempersiapkan manusia yang berbakat kontemplatif untuk pemikiran yang benar, sangatlah disayangkan, sehubungan dengan metafisika Islam, bahwa karya-karya di dalam domain ini yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris hanya sedikit sekali jika dibandingkan dengan karya-karya yang bersumber dari tradisi Hindu. Budha, dan Tao. Beberapa karya besar mengenai metafisika Islam seperti *Fushushul Hikam* oleh Ibnu 'Arabi dan *al-Insanul Kamil* oleh al-Jili pada saat ini sudah dikenal dan sebagiannya telah diterjemahkan[18]), tetapi banyak sekali karya-karya dari para sufi dan theosof Islam seperti Suhrawardi, Ibnu Turkah al-Ishfahani, Mir Damad, dan Mulla Shadra yang telah menghasilkan risalah-risalah doktrinal dan metafisis yang penting, hampir tidak dapat dipelajari oleh pembaca-pembaca Barat yang tidak menguasai bahasa Arab atau Parsi.[19]) Dengan demikian penerapan ajaran-ajaran Islam di dalam aspek-aspeknya yang esoteris dan metafisis untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia Barat

pada zaman modern ini terhalang oleh karena kurangnya usaha penterjemahan karya-karya yang dapat memberi kekayaan yang berlimpah-limpah dari tradisi ini kepada orang-orang yang sanggup memetik manfaatnya. Apresiasi yang tepat terhadap segala sesuatu yang dapat disumbangkan tradisi Islam kepada manusia kontemporer telah menjadi sulit, karena ajaran-ajaran yang paling universal dari tradisi-tradisi lain secara relatif lebih dikenal luas, sedang sehubungan dengan Islam, kebanyakan studi berbahasa Barat, hanya tertuju kepada aspek-aspek legal dan formalnya sehingga aspek-aspeknya yang universal tidak mendapat perhatian sebagaimana semestinya.

Sesungguhnya banyak orang-orang yang ingin mempelajari tradisi, terperdaya oleh situasi yang seperti ini hingga mereka mengira bahwa Islam hanya berkepentingan dengan hukum, keadilan Ilahi, ganjaran, disiplin, dan lain-lain sebagainya. Sebaliknya mereka beranggapan bahwa mereka dapat mempelajari tradisi-tradisi lain semata-mata dengan membaca risalah-risalah mistis dari tradisi-tradisi tersebut, atau dengan melakukan latihan-latihan inisiasi tanpa memperhatikan konteks dari tradisi-tradisi tersebut; semua ini dapat mereka lakukan tanpa dirisaukan oleh pertimbangan-pertimbangan moral atau masalah-masalah mengenai keadilan dan hukuman Allah. Sesungguhnya inilah khayalan modern yang paling menyedihkan karena sebagai akibat dari reaksi menentang moralisme Kristen yang di dalam bentuk-bentuknya yang tertentu tidak dapat dipahami. Banyak orang-orang pada masa sekarang meremehkan betapa pentingnya moralitas itu, dan sebagai akibat dari pemberontakan manusia melawan Allah serta hilangnya makna otoritas, sehingga kebanyakan manusia Barat dewasa ini hampir sama sekali melupakan betapa pentingnya ketakwaan kepada Allah dalam kehidupan beragama. Ucapan Nabi "Takwa kepada Allah merupakan awal dari Kebijaksanaan" *(ra'sul hikmah makhafatullah);* yang menggema di dalam pernyataan Pauline yang termasyhur, adalah benar tidak hanya bagi Islam atau Kristen saja tetapi juga bagi semua tradisi. Di dalam Islam ada hukum Allah *(syari'ah)* yang mengatur perbuatan-perbuatan manusia dan yang harus ditaati oleh semua kaum Muslimin, baik mereka sebagai sufi maupun bukan.[20]) Islam juga mem-

berikan ketegasan mengenai ketakwaan kepada Allah, dan mengenai ilmu akhirat *(eschatology)* yang berhubungan dengan pengadilan Allah terhadap perbuatan manusia di atas dunia. Tetapi unsur-unsur ini dalam bentuk lain terdapat pula di dalam Hinduisme dan tradisi-tradisi Timur. Hinduisme tidak hanya menciptakan *Gita* dan *Vedanta,* tetapi juga risalah-risalah yang jelimet mengenai *pralaya,* pengadilan terakhir, dan mengenai *karma* beserta akibat-akibat yang serius dari perbuatan manusia di atas dunia terhadap kehidupan-kehidupannya yang selanjutnya. Adalah ilusi yang terburuk apabila kita menyangka bahwa kita dapat mempraktekkan, katakanlah Yoga, dan melupakan segala sesuatu mengenai moralitas atau mengenai akibat-akibat perbuatan manusia di dalam pandangan Allah, semata-mata karena kita telah beralih kepada tradisi yang lain. Di dalam setiap tradisi yang integral, kita akan menemukan konsep-konsep tertentu mengenai ketakwaan, kecintaan dan pengetahuan mengenai Allah. Seperti yang telah dikatakan oleh al-Ghazali:

> "Seseorang yang takut kepada Sang Pencipta berlari menghampiri-Nya dan mencintai-Nya, dan seseorang yang mencintai-Nya akan mengenal-Nya".

Manifestasi-manifestasi historis dari sufisme menjelaskan fase-fase ketakwaan *(makhafah),* kecintaan *(mahabbah),* dan pengetahuan *(ma'rifah).* Siklus ini berulangkali terjadi di dalam jiwa setiap manusia yang sanggup mencapai realisasi spiritual. Jika seseorang dari sudut pandangan tertentu mengeluh bahwa karya-karya mistik dan metafisika Islam belum cukup banyak diterjemahkan, maka dari sudut pandangan yang lain ia dapat berterimakasih bahwa ajaran-ajaran yang integral dari Islam, termasuk syari'ah, adalah untuk menguji betapa seriusnya orang-orang yang ingin mendalami Islam, yaitu dengan mengharuskan mereka untuk terlebih dahulu menyadari keadilan dan keagungan Allah. Kesadaran terhadap hal-hal ini akan menciptakan perasaan kagum dan takut yang secara mutlak bersipat positip dan menghilangkan dari jiwa manusia segala sesuatu yang asing bagi fithrahnya.

Sesungguhnya, usaha untuk menghindari ujian dan membela kepentingan-kepentingan inilah, mengapa pada saat-saat terakhir ini

di negeri Barat tampil pembohong-pembohong yang ingin memisahkan sufisme dari Islam, dan mengemukakan sufisme seolah-olah tidak ada kaitannya dengan ajaran-ajaran Islam beserta syari'ahnya, yang merupakan acuan Ilahi bagi tindakan-tindakan manusia dan melindungi manusia yang mengikuti syari'ah dari kutukan Allah. Usaha ini berdasarkan khayalan semata-mata. Di dalam semua manifestasi yang otentik dari sufisme, ketakwaan kepada Allah, yang diterangkan dengan sedemikian mengagumkan di dalam al-Qur'an dan dimasukkan ke dalam sikap-sikap manusia yang dirumuskan oleh syari'ah, mempersiapkan dasar untuk mencapai kecintaan kepada Allah, sedang kecintaan kepada Allah ini selanjutnya mengarah kepada *gnosis* (pengetahuan mistis), atau pengetahuan mengenai Allah, yang tidak dapat tertanam ke dalam diri manusia kecuali jika si manusia telah mempersiapkan diri untuk menerimanya melalui ketakwaan dan kecintaan kepada Allah, yaitu cinta yang senantiasa menyertai pengetahuan di dalam spiritualitas Islam.

Hingga sejauh ini semua yang kami kemukakan, baru berkisar tentang semua tradisi. Kini telah tiba saat yang tepat untuk mempertanyakan apakah keunikan sufisme itu sehubungan dengan kebutuhan-kebutuhan manusia pada zaman modern ini. Ada sebuah pribahasa Arab yang menyatakan bahwa "doktrin keesaan adalah unik" *(at-tawhid wahid)*. Pernyataan ini berarti bahwa pada level yang tertinggi hanya ada satu kebenaran, di mana semua tradisi bersatu. Tetapi karena kebenaran Ilahi turun dari satu puncak tertinggi kepada ummat manusia maka ia mempunyai ciri-ciri yang berbeda di dalam tradisi-tradisi yang berbeda.

Sufisme, sebagai dimensi spiritual Islam, di dalam aspek formalnya memiliki sipat-sipat yang khas dari tradisi Islam. Karena Islam berdasarkan keesaan *(at-tawhid)*, maka segala manifestasinya selalu mencerminkan tawhid pula. Hal ini nyata sekali di dalam sufisme, di mana prinsip-prinsip agama dicerminkan dengan cara yang paling langsung. Adanya prinsip-prinsip tawhid di dalam sufisme, antara lain berarti bahwa metode-metode serta praktek-prakteknya mempersatukan hal-hal yang terpisah dan berdiri sendiri di dalam tradisi-tradisi

yang lain. Menurut terminologi Hinduisme – yang merupakan suatu keajaiban di dalam bidang agama karena berbagai bentuk spiritual yang terdapat di dalamnya – cara-cara dari *karma* Yoga, *bhakti* Yoga, dan *jnani* Yoga terpadu menjadi satu di dalam sufisme, atau dapat pula dikatakan terpadu menjadi sebuah "Yoga yang integral". Di dalam hal ini sangat penting untuk kita camkan bahwa apabila di dalam Hinduisme *jnani* Yoga dan *bhakti* Yoga sangat berbeda,[21]) maka spiritualitas sufisme pada dasarnya adalah *jnani* Yoga yang tidak dapat dipisahkan dari *bhakti* Yoga. Beberapa tokoh-tokoh sufi mungkin akan lebih menandaskan aspek-aspek tertentu dari pada yang lain-lainnya. Beberapa di antara mereka seperti Ibnu 'Arabi, Ibnu Atha'illah al-Iskandari, dan Syabistari, mungkin lebih mengutamakan doktrin-doktrin mistis *(ma'rifah),* sedang yang lain-lainnya seperti, Aththar dan Hafizh lebih mengutamakan doktrin-doktrin mengenai cinta. Tetapi betapa pun juga di dalam sufisme kita tidak dapat menemukan jalan pengetahuan yang sama sekali terpisah dari jalan cinta, atau jalan cinta yang tidak mengandung unsur-unsur mistis *(ma'rifah),* seperti halnya mistisisme cinta di dalam agama Kristen dan Hinduisme zaman pertengahan. Lagi pula perpaduan pengetahuan dengan cinta di dalam sufisme ini senantiasa berdasarkan dukungan syari'ah, atau dengan pengertian lain, berdasarkan cara berkarya atau berbuat.

Demikian pula karena sipat yang seragam dari agama Islam, cara-cara yang kontemplatif dan yang aktif tidak pernah terpisah mutlak baik secara lahiriah maupun secara batiniah di dalam sufisme . Di dalam Islam ada monastisisme lahiriah dan kehidupan yang paling kontemplatif, dan dilaksanakan di dalam kehidupan bermasyarakat. Seorang sufi yang batinnya sama sekali telah meninggalkan keduniawian, tetapi secara lahiriah ia masih berpartisipasi di dalam kehidupan masyarakat dan memikul berbagai tanggung-jawab yang ditakdirkan kepadanya. Sesungguhnya si sufi melakukan tindakan-tindakan yang paling sempurna karena tindakan-tindakannya tersebut bersumber dari kemauan integral dan inteligensi yang terang. Kehidupan-kehidupan kontemplatif dan aktif di dalam semua spiritualitas Islam tidak saling bertentangan, tetapi saling

melengkapi,[22]) hal ini akan kita bahas lebih sempurna pada bab selanjutnya, termasuk metode-metode serta teknik-teknik kehidupan kontemplatif, sehingga dapat dilaksanakan betapa pun keadaan lahiriah yang kita hadapi dan betapa pun keaktifan yang kita ceburi.

Keseragaman sipat sufisme ini, baik di dalam metode-metode maupun di dalam hubungan dengan kehidupan lahiriah manusia di tengah-tengah masyarakat, dapat memberikan manfaat-manfaat yang jelas kepada manusia-manusia yang hidup pada zaman modern ini, di mana pemencilan batiniah lebih mungkin daripada pemencilan lahiriah, keseragaman sipat sufisme ini pun merupakan obat yang mujarab bagi keberantakan hidup yang ditanggungkan oleh sedemikian banyaknya manusia di dunia modern ini. Integrasi kepribadian total yang dapat dicapai melalui latihan-latihan sufi adalah sebuah tujuan dari psikoterapi dan psikoanalisa. Namun tujuan ini tidak dapat dicapai oleh psikoterapi dan psikoanalisa, karena metode-metode yang dilaksanakan keduanya pada saat ini terlepas dari karunia spirit, satu-satunya yang dapat mengintegrasikan jiwa, sebagai akibatnya psikoterapi dan psikoanalisa tersebut malahan lebih menyebabkan disintegrasi ketimbang integrasi. Allah telah menurunkan agama ke atas dunia agar manusia sanggup mengatasi kesulitan-kesulitannya dan melakukan fungsi-fungsinya yang lain sebagaimana mestinya. Setiap karikatur dan tiruan yang mengejek *(parody)* agama, terutama sekali mengenai teknik-teknik inisiasi, niscaya akan menghasilkan sebuah karikatur dan parodi mengenai pengaruh agama yang menghilangkan kompleks-kompleks manusia dan mengintegrasikan kepribadian manusia di sepanjang masa.

Sebuah pertanyaan yang pasti akan diajukan di dalam masalah ini adalah: Seandainya memang sufisme mempunyai ciri-ciri demikian, apakah kemungkinan-kemungkinan yang kita peroleh dengan mempraktekkannya? Sudah tentu kita tidak dapat memperhitungkan karunia Ilahi, karena "spirit berhembus ke arah yang dikehendakinya sendiri", tetapi sehubungan dengan ajaran-ajaran tradisional sufisme, senantiasa ditekankan bahwa tidak mungkin

mempraktekkan sufisme tanpa melalui seorang guru, yang secara tradisional disebut *syaikh, mursyid* atau *pir.* Satu-satunya kekecualian adalah bagi individu-individu istimewa *(afrad)* yang merupakan murid-murid nabi Khidhir[23]) yang senantiasa hidup dan tak dikenal manusia namun dipilih Allah sebagai penunjuk jalan. Jadi kemungkinan itu tidak tergantung kepada kehendak manusia. Berkenaan dengan seseorang yang ingin mengikuti jalan ini, satu-satunya cara yang mungkin dilakukannya adalah mencari seorang guru sejati. Jadi kemungkinan praktis untuk hidup sesuai dengan disiplin-disiplin sufisme tergantung kepada kemungkinan menemukan seorang guru sejati yang dapat mengajarkan kepada si murid bagaimana dan apakah yang harus dipraktekkannya. Sehubungan dengan dunia Barat, khususnya Amerika, perlu ditekankan bahaya-bahaya yang dapat ditimbulkan oleh guru-guru palsu yang berpura-pura sebagai pemberi petunjuk namun tidak memiliki kualifikasi-kualifikasi yang diperlukan, yaitu kualifikasi-kualifikasi yang diberikan oleh Tuhan semata-mata. Bahkan di masa-masa lampau, sewaktu bahaya yang dapat ditimbulkan oleh "nabi-nabi palsu" seperti yang disebutkan oleh Kristus adalah jauh lebih kecil dibandingkan dengan di saat-saat terakhir sejarah manusia ini, para guru sejati senantiasa memperingatkan betapa berbahayanya mempercayakan diri kepada "guru-guru" yang tidak memenuhi syarat. Di dalam *Matsnawi* yang tiada duanya itu Jalaluddin Rumi berkata:

> Karena banyak Iblis yang berwajah Adam, maka tidaklah baik jika engkau mempercayakan dirimu kepada setiap orang.[24])
> Manusia durjana akan mempergunakan kata-kata Guru Sufi, sehingga ia dapat memperdayakan seseorang yang berjiwa sederhana,
> Karya manusia-manusia mulia bagaikan cahaya dan panas, karya manusia-manusia durjana adalah tipu daya yang tak bermalu.
> Mereka mengenakan jubah bulu domba untuk meminta-minta. Mereka memberikan julukan Ahmad (Muhamad) kepada Bu Musaylim....
> Anggur Allah semerbak bagai kesturi, sedang anggur-anggur yang lain berbau busuk dan menyesakkan.[25])

Ada suatu keserbarahasiaan di dalam cara memilih seorang guru dan jalan spiritual. Hal ini telah dinyatakan oleh Rumi sendiri dan tidak dapat dipecahkan dengan pemikiran rasional dan peng-

analisaan semata-mata. Masalahnya adalah sebagai berikut: Bagaimanakah seorang calon murid yang hendak diinisiasi tersebut yang belum memiliki pandangan spiritual untuk membedakan seorang guru sejati dari seorang guru palsu, sedang sudah pasti ada seorang guru sejati untuk mewujudkan kemungkinan-kemungkinan di dalam diri si murid, dan untuk membuat dia dapat membedakan gandum dari sekam? Di sinilah terletak hubungan yang serba rahasia di antara spirit dengan perwujudan-perwujudan duniawinya yang tidak dapat dipahami secara terpisah-pisah. Manusia yakin bahwa ia telah memilih jalan tetapi yang sesungguhnya jalan itulah yang memilih dirinya. Yang dapat dilakukan manusia adalah berdoa untuk mendapatkan seorang guru sejati dan berserah diri kepada Allah di dalam mencari sang guru tersebut. Selanjutnya ia dapat mempergunakan kriteria keotentikan dan keortodokan yang universal pada saat di mana orang-orang yang mengaku sebagai guru banyak dijumpai daripada pada saat Rumi menulis mengenai hal tersebut dan pada saat Kristus di dalam ucapan inisiasinya berkata: "Banyak yang merasa terpanggil namun hanya sedikit yang dipanggil".

Kebenaran dapat melindungi dirinya dari kecemaran, tetapi jiwa manusia akan hancur apabila ditempa oleh seseorang yang tidak memiliki kualifikasi-kualifikasi yang tepat, seseorang yang tak lebih daripada berpura-pura. Adalah lebih baik jika kita tetap bertahan sebagai seorang agnostis atau materialis, daripada menjadi pengikut sesuatu gerakan spiritual yang palsu, karena gerakan tersebut hanya dapat merusak hal yang paling berharga di dalam diri kita. Para sufi mengumpamakan manusia ibarat sebutir telur yang dieram oleh seekor induk ayam selama periode tertentu sebelum menetas. Namun jika induk ayam tersebut tidak cukup lama mengerami atau jika ia tidak merawat telur itu sebagaimana yang seharusnya, maka telur itu tidak akan menetas bahkan menjadi rusak.[26]) Tentu telur itu tidak ada gunanya lagi dan lebih baik dibuang saja. Perumpamaan ini menggambarkan betapa berbahayanya apabila kita mengikuti guru-guru palsu, yaitu orang-orang yang mengesampingkan tradisi yang telah berabad-abad usianya dan berpura-pura dapat menunjukkan spiritualitas yang lebih tinggi dan lebih "sempurna" bentuknya.

atau orang-orang yang ingin mendobrak pintu surga dengan sufisme tanpa bantuan Nabi, padahal *barakah*nya sajalah yang memungkinkan seorang pemula dapat menaiki tangga kesempurnaan hingga ke surga. Kita hidup di dalam kurun yang penuh bahaya, yang banyak memberikan peluang kepada kemungkinan-kemungkinan yang menyesatkan. Tetapi keadaan yang seperti ini diimbangi dengan terbukanya jalan-jalan menuju Allah seperti yang tak pernah dibayangkan di masa lampau. Tergantung kepada setiap individu untuk mempraktekkan ketajaman pandangnya dan untuk membedakan antara kebenaran dengan kepalsuan, antara jalan Allah dengan jalan syetan, yang secara tradisional dikenal sebagai "peniru Allah".

Di samping semua guru-guru palsu dan bentuk-bentuk spiritual palsu tersebut, kita masih dapat menemukan guru-guru sufi sejati dan kemungkinan untuk mempraktekkan sufisme di Barat pasti ada. Namun kami yakin bahwa kemungkinan tersebut hanyalah bagi segelintir saja dari sekian banyaknya orang-orang yang pada saat ini tertarik kepada sufisme. Besar kemungkinan bahwa dalam waktu dekat ini sufisme akan memperlihatkan pengaruhnya di Barat. Pengaruh ini terjadi pada tiga level. Pertama sekali, ada kemungkinan sufisme tersebut dilaksanakan secara aktif. Cara ini sudah tentu untuk segelintir manusia saja karena mensyaratkan penyerahan mutlak kepada disiplinnya. Untuk mempraktekkan sufisme secara aktif ini kita harus menuruti ucapan yang terkenal dari Nabi Muhammad "Matilah sebelum engkau mati!"

Kita harus mati bagi diri kita sendiri dan secara spiritual dilahirkan kembali di sini dan pada saat ini. Kita harus mengabdikan hidup untuk bermeditasi, berdoa, mensucikan batin, mengkaji hati nurani, dan melakukan praktek-praktek lain yang lazim dilakukan oleh orang-orang yang benar-benar berada di atas jalan *(salikun)*. Di samping gerakan-gerakan sufisme palsu, ada sekelompok kecil orang-orang tertentu di Barat, yang telah mempraktekkan sufisme secara serius, dan beberapa cabang sufisme telah menghunjamkan akar di Barat dan telah mendirikan cabang-cabang yang otentik di sana. Kelompok ini pasti akan berkembang walaupun tidak dapat menampung semua orang Barat yang pada saat ini tertarik kepada sufisme.

Level kedua, di mana sufisme mungkin sekali mempengaruhi Barat melalui perkenalannya dengan Islam dalam bentuknya yang lebih menarik, mereka akan menemukan di dalam praktek-praktek Islam segala sesuatu yang sedang mereka cari pada saat ini melalui sufisme. Karena latar belakang historis konfliknya yang berlarut-larut dengan Barat hingga saat-saat terakhir ini, Barat menanggapi Islam dengan sikap yang sangat bermusuhan. Orang-orang yang sebenarnya dapat menemukan apa-apa yang mereka cari di dalam shalat sehari-hari, di dalam puasa, di dalam integrasi di antara hal-hal yang sekular dengan hal-hal yang suci, di dalam persamaan fungsi kependetaan bagi setiap orang, di dalam seni, di dalam sains-sains, dan di dalam segi-segi Islam yang lainnya, dijauhkan dari Islam karena cara penyajian agama ini yang diberikan kepada mereka. Sufisme dapat menerangkan Islam dengan mengemukakan aspeknya yang paling universal, atau yang paling komprehensif, dan dengan demikian Islam lebih mudah didekati oleh orang-orang luar. Biasanya apabila orang-orang hendak mempelajari Hinduisme maka yang pertama sekali disajikan kepada mereka adalah *Bhagavad Gita* dan bukan hukum Manu. Tetapi di dalam mempelajari Islam maka umumnya yang pertama sekali disajikan adalah aspek-aspek hukumnya, sedang ajaran-ajarannya yang paling universal – jika ternyata diikutsertakan pula – disajikan di waktu belakangan dalam suatu cara yang tidak berkesinambungan. Karena semakin disadari bahwa sufisme merupakan satu bagian yang integral dari Islam dan merupakan bunga dari pohon agama ini, maka semakin nyatalah kemungkinan untuk mempraktekkan Islam bagi orang-orang yang pada saat ini tertarik kepada sufisme tetapi tidak sanggup melakukan disiplin-disiplin jalan kesufian tersebut.

Di sini kami tidak bermaksud untuk menarik orang-orang ke dalam Islam namun memang merupakan kenyataan bahwa banyak orang-orang Barat pada saat ini sedang mencari bentuk-bentuk keagamaan Timur untuk mereka praktekkan dan ikuti di dalam kehidupan mereka sehari-hari, tetapi mereka mengesampingkan Islam karena mereka memisahkan Islam dari aspek spiritualnya, dengan sufisme sebagai esensinya. Apabila mereka memahami aspek spiritual

Islam maka sufisme dapat memainkan perannya di Barat, seperti perannya di dalam penyiaran agama Islam di India, Indonesia, dan Afrika Barat. Sudah tentu metode dan aktivitasnya di Barat berbeda dengan di negeri-negeri yang kita sebutkan di atas, namun fungsinya adalah sama. Sufisme akan membuka suatu kemungkinan di dalam Islam bagi pencari-pencari serius dari Barat yang pada saat ini tertarik kepada sufisme dan mereka ini bisa pula mendapatkan daerah menengah di antara esoterisisme dengan eksoterisisme yang diketahui oleh orang-orang yang telah mempelajari struktur Islam secara seksama.

Terakhir sekali adalah level ketiga di mana sufisme dapat memainkan peran penting di dunia Barat, yaitu untuk mengingatkan dan menjagakan orang-orang Barat dari tidurnya. Karena sufisme itu adalah tradisi yang masih hidup dan kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, doktrin-doktrin kosmologis, sebuah psikologi dan psikoterapi religius yang hampir tak pernah dipelajari di Barat, sebuah doktrin mengenai seni religius dan sains-sains tradisional, maka ia dapat menghidupkan kembali berbagai aspek tradisi Barat yang pada saat ini telah dilupakan. Hingga baru-baru ini saja, karya-karya historis yang berbahasa Barat mengenai Islam hanya membahas sufisme beserta aspek-aspek intelektual Islam lainnya dari abad ke-13 dan menjelaskan sedemikian rupa sehingga sufisme seolah-olah telah lama mati. Pada saat ini, karena semakin banyak orang-orang Barat yang berpendapat bahwa sufisme itu merupakan sebuah tradisi yang masih hidup, maka perkenalan mereka dengan kekayaan-kekayaan sufisme sudah pasti dapat memainkan peran untuk menyadarkan manusia-manusia Barat kepada kekayaan-kekayaan mereka sendiri yang telah mereka lupakan. Walaupun kecenderungan-kecenderungan di dalam dua dasawarsa yang terakhir ini tidak menunjukkan harapan yang cerah, namun kemungkinannya senantiasa ada.

Selanjutnya di dalam sufisme terdapat ajaran-ajaran mengenai hakekat manusia dan dunia di sekeliling dirinya yang mengandung kunci-kunci untuk memecahkan problem-problem dunia modern yang paling akut, seperti krisis ekologis.[27]) Apabila disajikan di dalam bahasa kontemporer, ajaran-ajaran sufisme tersebut dapat diperguna-

kan untuk memecahkan berbagai problem masa kini yang terutama sekali terjadi karena manusia telah melupakan prinsip-prinsip dasar. Melalui semacam "vibrasi simpatik" penampilan sufisme ini dapat membangkitkan aktivitas intelektual yang lebih otentik dan menghidupkan kembali aspek-aspek penting tradisi Barat yang telah tertutup debu, akibat badai yang menggoncangkan Barat selama periode yang secara paradoks sekali dikenal sebagai zaman Renaissance.

Tetapi agar dapat memenuhi beberapa di antara kebutuhan-kebutuhan Barat pada zaman modern ini, maka sufisme tersebut harus dapat mempertahankan integritas dan kemurniannya sendiri. Sufisme tersebut harus dapat melawan kekuatan-kekuatan yang menyimpangkan, merubah, dan melarutkannya, yaitu kekuatan-kekuatan dahsyat yang pada saat ini terlihat di mana-mana. Sufisme harus mengabdi dunia di sekelilingnya sebagai sebuah kristal yang menangkap cahaya dan memantulkannya kembali ke sekelilingnya. Pada waktu yang bersamaan sufisme harus dapat menyeru dunia di sekelilingnya dengan bahasa yang dipahami oleh dunia tersebut. Sufisme tidak boleh membiarkan harapan orang-orang kepadanya tanpa terjawab. Dan ia pun tidak boleh mengkompromikan prinsip-prinsipnya agar lebih populer atau lebih banyak yang mendengarkannya, karena dengan demikian ia akan hilang dari panggung sejarah dengan kecepatan yang sama seperti kecepatannya untuk mencapai popularitas tersebut.

Untuk menyajikan sufisme secara serius, melebihi dan melampaui mode dan popularitas yang bersipat sementara, maka ia harus tetap bersipat tradisional dan ortodoks menurut pandangan tradisi sufi. Dan dalam waktu yang bersamaan, ia harus dapat dipahami oleh manusia-manusia Barat dengan kebiasaan-kebiasaan mental yang telah mereka miliki dan reaksi-reaksi mereka terhadap segala sesuatu yang telah mereka perkembangkan di dalam diri mereka sendiri. Agar ajaran-ajaran sufisme tersebut dapat benar-benar diterima dan dipraktekkan, maka manusia-manusia modern yang ingin mempelajarinya perlu menyadari bahwa sesungguhnya mereka dalam keadaan hanyut dan bahwa tradisi suci adalah tali

yang dilemparkan kepada mereka oleh karena kemurahan Allah, dan bahwa dengan bantuan tradisi suci itu sajalah mereka dapat menyelamatkan diri mereka. Di dalam situasi seperti sekarang ini, sesungguhnya orang-orang yang telah mendalami tradisi sufi seharusnya mengemukakannya dengan cara yang dapat dimengerti oleh manusia-manusia modern, dan menunjukkan kepada manusia-manusia modern tersebut kebutuhan-kebutuhan mereka yang ril, yaitu memikul tanggungjawab yang berat. Mereka inilah yang harus menjaga kemurnian dan integritas dari ajaran-ajaran sufisme, namun mereka harus dapat menyiarkan ajaran-ajaran tersebut kepada ummat manusia yang telah dibebanpengaruhi oleh faktor-faktor yang mencirikan dunia modern ini. Dengan melakukan semua itu berarti mereka memenuhi kewajiban yang tertinggi dan telah melakukan amal yang paling mulia, karena sesungguhnya tidak ada amal yang lebih mulia daripada menunjukkan kebenaran, satu-satunya hal yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang hakiki dan abadi di dalam diri manusia. □

CATATAN KAKI

[1]). Kami mengatakan "terutama sekali di dalam sufisme" karena sehubungan dengan doktrin-doktrin esoteris Islam, doktrin mistis Syi'ah, baik di dalam konsepnya mengenai Keduabelas Imam maupun konsep-konsep Isma'ilinya, juga sangat penting. Lagi pula theosofi dari Suhrawardi dan Mulla Shadra, yang terutama sekali berkembang di Parsi dan di dalam rangkulan paham Syi'ah, sangat penting untuk memberikan jalan keluar dari *impasse* pemikiran Barat pada masa kini karena kekayaan metafisis yang dikandungnya dan karena sipatnya yang lebih sistematis jika dibandingkan dengan eksposisi-eksposisi metafisis dari mazhab Ibnu 'Arabi, yang sesungguhnya masih berhubungan erat dengannya. Metode komparatif bermanfaat sekali apabila diapplikasikan kepada theosofi ini untuk memperbandingkan ajaran-ajarannya mengenai berbagai subyek seperti strukturalisme, evolusi, hubungan di antara logika dengan intuisi, dan lain-lain sebagainya, dengan pemikiran Barat modern, baik dalam bentuknya yang religius maupun yang bukan, mengenai subyek-subyek tersebut di atas. Sudah tentu hal ini merupakan sebuah program tersendiri yang di masa mendatang, begitu theosofi ini *(al-hikmatul Ilahiyyah)* menjadi semakin terkenal, akan dilakukan oleh tokoh-tokoh intelektual Muslim maupun orang-orang yang ingin menghidupkan kembali aktivitas intelektual yang ril di Barat.

[2]). F. Schuon, *Understanding Islam,* Prakata, halaman ii.

[3]). Mengenai hubungan antara sufisme dengan aspek-aspek lainnya di dalam tradisi Islam, lihat karya F, Schuon, *op.cit.,* Bab IV; karya F. Schuon, *The transcendent Unity of Religions,* terjemahan P. Townsend, London, 1953; dan karya S.H. Nashr, *Ideals and Realities of Islam,* Bab V.

[4]). Lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man,* halaman 124–129. Lihat pula karya-karyanya yang lain, "Man in the Universe" di dalam *Eternita' e storia. I valori permanenti nel divenire storico,* Florence, 1970, halaman 182–193; dan *Sufi Essays,* London, 1972, Bab VI.

[5]). Lihat karya F. Schuon, "The Contradiction of Relativism" di dalam *Studies in Comparative Religion,* Spring, 1973, halaman 70.

[6]). Biasanya dibedakan tiga tingkat kepastian berdasarkan kata-kata al-Qur'an: "sains/ilmu mengenai kepastian" *('ilmul yaqin),* "mata kepastian" *('aynul yaqin),* dan "kebenaran mengenai kepastian" *(haqqul yaqin).* Ketiga tingkatan ini telah diperbandingkan dengan "mendengar penjelasan mengenai api", "melihat api", dan "terbakar oleh api". Lihat karya Abu Bakr Sirajuddin, *The Book of Certainty,* London, 1952.

[7]. Lihat karya J. Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris, 1964.

[8]. Lihat karya G. Di Santillana dan E. von Dechend, *Hamlet's Mill*, New York, 1967. Contoh-contoh ini diperbanyak menjadi sepuluh kali di dalam berbagai bidang, salah satu di antaranya adalah abjad-abjad yang dikembangkan oleh penduduk-penduduk asli di Afrika.

[9]. Lihat karya R. Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of Times*, terjemahan Lord Northbourne, Baltimore, Penguin Metaphysical Series, 1972.

[10]. Yang kami maksudkan adalah guru-guru spiritual dan organisasi-organisasi spiritual mereka, yang di dalam beberapa dasawarsa yang lampau melanda Barat dan berusaha menarik pengikut-pengikut dengan memberikan teknik-teknik dan metode-metode yang persis seperti yang dipergunakan di Timur. Akibatnya banyak orang-orang yang belum memenuhi syarat untuk menjadi murid mempraktekkan metode-metode yang sama sekali tidak memberi manfaat kepada mereka, bahkan berbahaya dan kadang-kadang menyebabkan gila. Banyak guru-guru *bhakti Yoga* yang sejati dari India menyiarkan ajaran-ajaran mereka kepada orang-orang Barat seolah-olah mereka ini adalah para pendengar yang beragama Hindu. Akibat dari usaha-usaha mereka ini dengan jelas sekali dapat kita saksikan. Sebuah pohon senantiasa dinilai menurut buahnya. Tetapi mereka ini harus kita bedakan dari orang-orang yang mengaku sebagai guru, orang-orang yang tidak mengemukakan ajaran-ajaran tradisional ortodoks namun dengan sangat berani menganggap bahwa ajaran-ajaran mereka tersebut lebih baik daripada ajaran-ajaran tradisional serta kebenaran–kebenaran abadi yang dikemukakan oleh manusia-manusia suci sejak dahulu kala.

[11]. Keseluruhan kelompok penulis tradisional di dunia Barat yang terdiri dari tokoh-tokoh seperti R. Guenon, A.K. Coomaraswamy, M. Pallis, T. Burckhardt, dan terutama sekali F. Schuon, yang menempati posisi terpenting di antara semuanya, termasuk ke dalam kategori ini dan karena alasan inilah mereka memegang peranan yang maha penting di dalam kehidupan spiritual dan religius di dunia modern, walaupun karya-karya mereka hingga saat-saat terakhir ini tidak diperdulikan oleh berbagai kalangan.

[12]. Mengenai tahap spiritual ini lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *Sufi Essays*, Bab 5.

[13]. "Pengetahuan metafisika dan aktualisasinya di dalam akal pikiran adalah dua hal yang sangat berbeda. Semua pengetahuan yang dapat diterima otak, walaupun menurut pandangan manusia tak terbatas, adalah bukan apa-apa jika dibandingkan dengan kebenaran. Pengetahuan metafisika itu adalah sebagai sebuah benih Ilahi di dalam hati manusia sedang pikiran hanyalah sebagai kemerlap-kemerlapnya yang redup".
F. Schuon di dalam *Spiritual Perspectives and Human Facts*, halaman 9.

[14]) Sehubungan dengan peranan "iman" di dalam merealisasikan kebenaran-kebenaran metafisis yang tertinggi, lihat karya F. Schuon, "The Nature and Arguments of Faith", di dalam *Stations of Wisdom*, di terjemahkan oleh G.E.H. Palmer, London, 1961, halaman 52 dan seterusnya.

[15]) Tokoh suci yang besar di Aljazair pada abad ini, Syeikh Ahmad al-'Alawi, sering mengulangi pribahasa sufi, "Seseorang yang jiwanya tidak mencair di dalam agama maka di dalam tangannya agama akan mencair dan tertumpah". (Diterjemahkan oleh M. Lings di dalam karyanya yang berjudul *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971). Pribahasa ini secara langsung berkenaan dengan betapa perlunya eksistensi manusia yang terpecah-pecah itu menjadi lebur ke dalam kebenaran dengan tercapainya kebajikan-kebajikan; dan pencapaian kebajikan-kebajikan ini adalah satu-satunya cara untuk meng-

aktualisasikan kebenaran di dalam diri manusia. Walaupun hal ini, sebagai basis dari semua spiritualitas yang otentik, telah ditekankan oleh para guru di zaman dahulu maupun oleh eksponen-eksponen terkemuka dari doktrin tradisional di masa sekarang ini, seperti F. Schuon dan T. Burckhardt, di Barat muncul satu kelompok "tradisionalis" yang menerima ajaran-ajaran tradisional secara mental namun tidak merasa perlu untuk mempraktekkan disiplin-disiplin dari suatu jalan yang otentik dan untuk mendisiplinkan diri mereka sendiri agar menjadi perwujudan kebenaran itu sendiri. Bagi "tradisionalis-tradisionalis" inilah berlaku bagian kedua dari pribahasa sufi di atas karena di dalam tangan mereka agama atau kebenaran akan mencair dan tertumpah dan tidak mewujud di dalam diri mereka.

[16]) Seperti yang telah kami katakan (di dalam catatan kaki nomor 6), umumnya para sufi membedakan tiga tingkat kepastian. Ketiga tingkatan ini merupakan tahap-tahap utama di dalam proses inisiasi, yaitu tahap pengetahun mental, tahap penyaksian, dan tahap realisasi terhadap hal-hal suci di dalam diri.

Di dalam salah satu aforismenya yang termasyhur, dengan terminologi yang agak berbeda Ibnu Atha'illah al-Iskandari berkata mengenai stase-stase fundamental ini:

> "Sinar pemahaman spriritual *(syu'a'ul bashirah,* sehubungan dengan *'ilmul yaqin)* membuat engkau dapat menyaksikan kehampiran-Nya kepadamu. Maka pemahaman spiritual *('aynul bashirah,* sehubungan dengan 'aynul yaqin) membuat engkau dapat menyaksikan dirimu yang tiada dibandingkan dengan diri-Nya. Kebenaran dari pemahaman spiritual *(haqqul bashirah,* sehubungan dengan *haqqul yaqin)* membuat engkau dapat menyaksikan diri-Nya, bukan dirimu yang tiada maupun dirimu yang ada".

Lihat karya V. Danner, *Ibnu'Atha'illah's Sufi Aphorisms,* Leiden, 1973, halaman 30, nomor 36, di mana terdapat terjemahan berbahasa Inggeris dari aforisme-aforisme 'Atha'illah yang di dalam buku ini agak kami sederhanakan. Lihat pula karya P. Nwiya, *Ibnu'Atha'illah et la naissance de la confrerie sadilite,* Beirut, 1972, halaman 102–103, nomor 33, di mana terdapat teks aslinya yang berbahasa Arab beserta terjemahannya yang berbahasa Perancis.

[17]). "Di dalam pengetahuan, peranan pemikiran tidak lebih daripada sebagai penyebab pemahaman yang kadang-kadang tercapai. Pemahaman akan tercapai secara tak terduga -- jadi tidak secara kontinu atau secara progresif – begitu operasi mental, yang pada gilirannya dibebanpengaruhi oleh intuisi intelektual, mempunyai kualitas untuk membuatnya menjadi sebuah simbol yang murni".
F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts,* halaman 13.

[18]). Berkat usaha T. Burckhardt kita memperoleh ikhtisar-ikhtisar penting beserta catatan-catatan penting dari karya-karya ini di dalam bahasa Perancis, yaitu *La sagesse des prophetes,* Paris, 1955; dan *De l'homme univerel,* Lyon, 1953. Burckhardt juga telah mengikhtisarkan ajaran-ajaran doktrinal dari mazhab Ibnu 'Arabi di dalam karyanya yang berjudul *Introduction to Sufi Doctrine,* diterjemahkan oleh D.M. Matheson, London, 1959. Di dalam bahasa Inggeris kita dapat pula menemukan berbagai terjemahan yang tidak komplit terhadap karya-karya doktrinal sufi, di antaranya adalah: *Studies in Islamic Mysticism,* oleh R.A. Nicholson, Cambridge, 1919, di mana terdapat terjemahan dari bagian-bagian tertentu di dalam karya al-Jili yang berjudul *al-Insanul Kamil;* dan beberapa terjemahan A.J. Arberry terhadap karya-karya al-Kalabadzi, Ibnu al-Faridh, dan lain-lainnya. Tetapi yang sebenarnya diperlukan adalah terjemahan komplit yang berbahasa Inggeris terhadap karya-karya di atas beserta karya-karya dari tokoh-tokoh sufi yang telah menerangkan doktrin sufi.

[19]). Sehubungan dengan mazhab theosofi *(al-hikmatul Ilahiyyah)* yang telah kita singgung di atas beserta peranannya yang penting untuk memahami metafisika Islam, lihat karya-karya S.H. Nashr, *Three Muslim Sages,* Bab 2; "The School of Isfahan" dan Shadruddin Syirazi", edisi M.M. Syarif, di dalam *A History of Muslim Philosophy,* volume II, Wiesbaden, 1966. Kemudian lihat pula karya-karya H. Corbin yang telah membaktikan hidupnya untuk memperkenalkan Barat dengan aspek-aspek kehidupan intelektual dan spiritual Islam yang hingga saat ini kurang mendapat perhatian. Lihat karyanya yang berjudul *En Islam iranien,* khususnya volume 2 dan 4. H.Corbin juga telah menterjemahkan salah satu risalah terpenting dari Mulla Shadra, *Kitabul Masya'ir,* ke dalam bahasa Perancis dengan judul *Le livre des penetrations metaphysiques.*

[20]). Lihat karya S.H. Nashr, *Ideals and Realities of Islam,* Bab IV.

[21]). Bahkan di dalam Hinduisme terdapat bentuk *parabhakti* dari spiritualitas yang bersipat mistis namun telah diwarnai oleh unsur-unsur *bhakti.* Jadi dengan memisahkan kedua bentuk spiritualitas ini kami sama sekali tidak bermaksud untuk menyangkal sintesa di antara keduanya di dalam Hinduisme.

[22]). Hal ini tidak berarti bahwa tidak ada para pertapa atau para guru sufi pengembara di antara kaum Muslimin. Hingga saat ini mereka ini masih dapat diketemukan di berbagai negara Islam. Hal ini berarti bahwa spiritualitas Islam secara garis besarnya memadukan kedua mode kehidupan ini. Orde-orde sufi yang tertentu, misalnya Syadziliyyah dan Ni'matullahiyyah, bahkan mendesak agar para anggota senior mereka mempunyai profesi tertentu dan mempraktekkan kehidupan kontemplatif di tengah-tengah kesibukan masyarakat. Orde-orde ini lebih menyukai kehidupan manusia-manusia kontemplatif di dalam masyarakat *(mutasabbib)* daripada kehidupan manusia-manusia kontemplatif yang menjauhi masyarakat *(mutajarrid).*

[23]). Khidhir, yang dapat disejajarkan dengan Eliyah, merupakan simbol dari fungsi esoteris di dalam kisah Khidhir dan Musa yang terdapat di dalam al-Qur'an. Ia biasanya dinyatakan sebagai "nabi hijau". Lihat karya A.K. Coomaraswamy yang berjudul "Khwaya Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art", di dalam *Studies in Comparative Religion,* volume 4, Autumn 1970, halaman 221–230. Menurut paham Syi'ah Imam yang Keduabelas juga mempunyai fungsi yang sama dan menurut sufisme pada umumnya orang-orang Uwaysis merupakan sebuah orde khusus yang dikatakan telah dibai'at oleh "guru yang gaib". Lihat studi-studi yang banyak jumlahnya dari L. Massignon mengenai signifikansi spiritual dari Khidir, misalnya "Elie et son role transhistorique, Khadiriya, en Islam", *Etudes carmelitaines: Elie le Prophete,* Paris, 1956, volume 2, halaman 269–290.

[24]). Inilah sebuah referensi langsung mengenai pembai'atan yang menyebabkan seorang murid terikat kepada seorang guru atau suatu orde yang tertentu.

[25]). Lihat karya R.A. Nicholson yang berjudul *The Matsnawi of Jalalu'ddin Rumi,* London, 1926, volume 2, halaman 20–21. Di dalam karya ini R.A. Nicholson membuat sedikit perubahan di dalam syair "Mereka membuat jubah bulu domba" yang diterjemahkannya menjadi "Mereka membuat seekor singa dari bulu domba". Hal ini dilakukannya berdasarkan sebuah versi lain dari syair Parsi yang orisinal.
Lihat pula karya S.H. Nashr yang berjudul *Sufi Essays,* halaman 61 dan seterusnya.

[26]). Di dalam *Sufi Essays,* halaman 63, tema ini telah kami bahas secara lebih ekstensif.

[27]). Lihat karya S.H. Nashr yang berjudul *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man,* Bab iii.

6 KEHARMONISAN DI ANTARA KONTEMPLASI DENGAN AKSI DI DALAM ISLAM

Satu jam bertafakkur (bermeditasi) lebih baik daripada enam puluh tahun beribadah.

(Hadits Nabi)

Ilmu tanpa amal adalah sebagai pohon tanpa buah.

(Pribahasa Arab)

Setelah membahas garis besar peranan yang dapat dilakukan sufisme untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual manusia modern, kini marilah kita mempelajari salah satu aspek dari tradisi Islam yaitu hubungan antara kontemplasi dengan aksi, hubungan yang sedemikian langsung berkenaan dengan nestapa manusia modern dewasa ini, yang secara singkat telah kita singgung di dalam bab yang terdahulu. Salah satu problem pokok manusia modern adalah terpisahnya kontemplasi dari aksi, dan kontemplasi yang hampir musnah dihancurkan oleh aksi, sekalipun di kalangan-kalangan religius yang seharusnya mengabdi kepada kehidupan kontemplatif. Hilangnya keseimbangan antara kedua mode primordial dari eksistensi manusia itu sendiri, adalah karena manusia modern telah terlepas dari pusat eksistensinya dan berusaha untuk merasa cukup puas dengan berada di pinggir lingkaran eksistensi melalui aksi yang terpecah-pecah, tanpa kesadaran terhadap – dan tanpa pesan dari – pusat eksistensi tersebut, sedang kesadaran dan pesan ini sajalah yang dapat mencegah aksi manusia menjadi pemborosan enersi yang sia-sia. Oleh karena itu sangatlah penting apabila kita mengemukakan ajaran-ajaran Islam yang berupa doktrin maupun yang bersipat praktis untuk

menghadapi problem-problem manusia Barat, dan berpaling kepada ajaran Islam mengenai kehidupan-kehidupan kontemplatif dan aktif, sebagai kemungkinan-kemungkinan yang dapat diikuti manusia di dalam perjalanannya di atas dunia ini.

Hadits dan pribahasa Arab yang mengawali bab ini, apabila ditafsirkan menurut hubungan antara kontemplasi dengan aksi, akan menunjukkan hubungan yang tepat di antara keduanya di dalam Islam, seperti yang telah kita katakan bahwa agama tidak pernah mengizinkan pemisahan total di antara kehidupan kontemplatif dengan kehidupan aktif, atau pemisahan antara keduanya di dalam kelembagaan yang berbeda.[1]) Bagi dunia modern yang sedang tenggelam di dalam cara beraksi yang semata tertuju kepada tujuan-tujuan duniawi sehingga melupakan makna kontemplasi, apabila kontemplasi dan aksi saling mengungguli, maka hampir mustahil bahwa di dalam sebuah kebudayaan, misalnya kebudayaan Islam, kontemplasi dan aksi berdampingan secara harmonis, apalagi saling melengkapi. Pada zaman sekarang ini adalah sulit untuk melukiskan seluruh bidang pikiran, aksi dan kehidupan, di mana kontemplasi menuju aksi, dan aksi pada bidang spiritual menjadi jalan masuk ke taman batin kontemplasi *(inner garden of contemplation).*

Seperti di dalam tradisi-tradisi yang integral lainnya, kontemplasi di dalam spiritualitas Islam pada dasarnya adalah sebuah pengetahuan yang menghubungkan si pengamat dengan mode-mode kehidupan yang lebih tinggi. Kontemplasi ini dipersamakan dengan *syuhud* (penglihatan) dan *ta'ammul* (yang secara literal berarti "melihat dengan penuh perhatian"). Dan di dalam sumber-sumber tradisional Islam kontemplasi ini pun dihubungkan dengan *tafakkur* (meditasi). Di dalam al-Qur'an terus menerus diserukan agar manusia merenungi keindahan-keindahan alam semesta dan prototipe-prototipenya yang mengagumkan. Spiritualitas Islam yang pada dasarnya bersipat mistis memberikan kesan kontemplatif kepada semua manifestasi Islam yang otentik (ke dalam manifestasi-manifestasi ini sudah tentu termasuk pula seni Islam[2]), dan menyebabkan jiwa seorang Muslim cenderung untuk berkontemplasi seperti jiwa seorang Kristen yang cenderung mengorbankan dirinya.[3]) Di dalam hati

nurani yang digodok oleh ajaran-ajaran al-Qur'an, terdapat sebuah kecenderungan untuk melepaskan diri dari dunia yang terpecah-pecah, dan menempatkan diri di tengah-tengah "kehampaan" yang merupakan simbol dari keesaan Ilahi dan yang tercermin di dalam alam yang masih perawan dan di dalam seni Islam. Di dalam jiwa seorang Muslim, ada kecenderungan yang harus dipuaskan dengan kontemplasi terhadap sekuntum bunga, setangkai gandum, serumpun semak, atau sebatang pohon sebagai manifestasi-manifestai Ilahi, semuanya dapat memberikan lebih banyak daripada kebutuhan-kebutuhan yang perlu disaksikan oleh mata kontemplatif dan dapat dimanfaatkan sebagai gerbang menuju Yang Tak Terhingga. Karena seperti yang dinyatakan oleh sebuah syair Parsi:

> "Jika engkau membelah setiap zarrah (atom), maka di dalam akan engkau saksikan sebuah matahari."
>
> (Hatif dari Isfahan).

Selanjutnya di dalam konteks Islam, kontemplasi menurut pengertian tradisionalnya senantiasa dipadukan dengan pengertian aksi. Bentuk kontemplasi spiritualitas Islam tidak pernah bertentangan dengan aksi yang benar; bahkan sebaliknya sering berpadu dengan dorongan batin yang tak dapat dibendung untuk melakukan aksi. Perpaduan di dalam batin inilah yang membuat kebudayaan Islam telah mencapai puncak kejayaannya sebagai kebudayaan yang paling kuat dan aktif di dalam sejarah manusia; dan pada waktu yang bersamaan di dalamnya dijumpai kehidupan kontemplatif yang paling intensif.

Di sini sekali lagi ajaran-ajaran al-Qur'an menunjukkan keselarasan antara kontemplasi (pengetahuan) dengan aksi, atau antara *al-'ilm* dengan *al-'amal,* yaitu keselarasan yang dikehendaki Allah bagi masyarakat Muslim. Di dalam al-Qur'an, setiap seruan kepada manusia untuk merenungi kebijaksanaan Allah, baik di dalam penciptaan alam semesta maupun di dalam realitas metakosmosnya, senantiasa diikuti oleh seruan untuk beraksi (beramal) secara benar sesuai dengan prinsip-prinsip yang diperoleh dari kebijaksanaan tersebut. Adzan di dalam versi Syi'ah, yang berdasarkan formula yang disimpulkan dari al-Qur'an, adalah sebuah contoh yang tepat sekali

mengenai prinsip ini. Hal ini adalah karena di dalam adzan tersebut kita menemukan hubungan-hubungan hirarkis antara kebijaksanaan Allah, pengetahuan manusia mengenai kebijaksanaan tersebut, dan aksi yang bersumber dari pengetahuan tersebut. Bagian kedua dari adzan tersebut terdiri dari tiga buah seruan: *Hayya 'alash shalat* (bersegeralah melakukan shalat); *hayya 'alal falah* (bersegeralah menuju keselamatan); dan *hayya 'ala khayril 'amal* (bersegeralah melakukan aksi/amal yang terbaik, karya-karya yang baik, atau aksi/amal yang benar). Shalat, yang dalam bentuk tertingginya merupakan kontemplasi dan pertemuan manusia dengan Allah, menuju kepada keselamatan jiwa manusia dari segala macam belenggu dan ketidaksempurnaan; dan keselamatan ini pada gilirannya menuju kepada aksi/amal yang benar. Tanpa shalat atau berkontemplasi kita tidak dapat hidup bahagia dan baik atau tanpa kehidupan yang baik kita tidak dapat melakukan kebajikan. Aksi yang benar tergantung kepada mode kehidupan yang benar, dan mode kehidupan yang benar bersumber dari hubungan yang tepat dengan sumber segala eksistensi melalui shalat yang dalam bentuk tertingginya merupakan kontemplasi murni. Betapa sering kebenaran yang sederhana ini dilupakan di dunia modern di mana manusia-manusia ingin melakukan kebajikan tanpa terlebih dahulu menjadi manusia yang baik, ingin merubah dunia tanpa terlebih dahulu merubah diri sendiri, memuji-muji aksi dan meremehkan kontemplasi, dan tidak menyadari bahwa tanpa ketaatan kepada hirarki di atas maka perbuatan-perbuatan mereka tidak dapat membuahkan hasil-hasil yang bermanfaat, terutama sekali untuk kesejahteraan ummat manusia dalam pengertiannya yang terluas.

Menurut hubungan antara kontemplasi dengan aksi yang terkandung di dalam seruan-seruan adzan di atas, kita dapat mengatakan bahwa walaupun kontemplasi dan aksi saling melengkapi namun kedudukan masing-masing adalah berbeda. Kontemplasi dan meditasi (yang sangat erat hubungannya dengan kontemplasi) lebih tinggi kedudukannya daripada aksi seperti yang ditunjukkan oleh hadits yang menyatakan bahwa satu jam bermeditasi lebih berharga daripada enam puluh tahun beribadah. Pada waktu yang bersamaan, aksi

yang benar timbul dari kontemplasi dan berhubungan dengan aspek yang disadari dari pengetahuan yang sesungguhnya dimungkinkan oleh kontemplasi. Pribahasa Arab yang menyatakan bahwa ilmu tanpa amal sebagai pohon tanpa buah, secara tepat dapat ditafsirkan bahwa pengetahuan teoritis adalah tidak sempurna jika tidak direalisasikan melalui kontemplasi. Realisasi ini pada gilirannya menyebabkan suatu transformasi, bahkan menyebabkan "kematian dan kehidupan kembali" manusia dan dengan demikian menyebabkan mode aksi yang benar, mode yang terjadi dengan sendirinya tanpa diusahakan dari mode kehidupan yang baru didapatkan tersebut. Hal ini berarti bahwa pengetahuan teoritis saja belum dapat memenuhi fungsinya yang tepat. Kontemplasi sajalah yang dapat merubah pengetahuan teoritis ini ke dalam realisasi yang kongkrit, sedang realisasi yang kongkrit ini selanjutnya menyebabkan aksi yang benar, baik yang berupa aksi di dalam batin maupun aksi lahiriah, tergantung kepada kondisi-kondisi yang telah ditakdirkan kepada seseorang. Kontemplasi dapat merubah doktrin metafisika teoritis, seperti salju yang mensucikan di dalam akal pikiran, berubah menjadi api di dalam lubuk hati, api yang tidak hanya mencairkan hati tetapi juga menggairahkan dan memberikan vitalitas baru kepada jasmani.

Hubungan antara kontemplasi dan aksi di dalam hidup manusia seperti yang telah kami jelaskan adalah merupakan sebuah gaung *(echo)* di dalam acuan waktu dan ruang, dari domain prinsipal, dan sebuah pencerminan, walaupun secara kebalikannya, dari proses penciptaan alam semesta. Di dalam al-Qur'an proses penciptaan alam semesta ini *(fiat lux*! Terjadilah cahaya!) dinyatakan dengan indah sekali:

> Apabila Dia hendak menciptakan sesuatu hal maka cukuplah Dia memerintahkan: "Jadilah!" maka hal itupun terjadi.
>
> (Q.S, 36:82)

Penciptaan berhubungan dengan aksi, pada waktu yang sama memberikan eksistensi dan mengetahui segala sesuatu di dalam prinsipnya. Aksi Allah itu secara serentak adalah Kata atau Logos

(al-Kalimah) dan Intelek *(al-'Aql)*. Jadi tidak hanya Allah mengucapkan *kun* (jadilah!) tetapi juga akar spiritual *(malakut)* dari segala sesuatu yang bertempat di dalam hadirat-Nya, seperti yang ditegaskan oleh ayat al-Qur'an sesudah ayat di atas:

> Oleh karena itu kemuliaanlah bagi-Nya yang memiliki kekuasaan *(malakut* atau "akar spiritual") terhadap segala sesuatu hal. Kepada Dia-lah engkau akan dikembalikan.
>
> (Q.S. 36:83)

Dengan demikian aksi Allah sangat erat hubungannya dengan kontemplasi Allah mengenai esensi segala sesuatu, mengenai *a'yan*, atau mengenai *malakut* (sesuai dengan terminologi ayat al-Qur'an yang baru saja kita kutip di atas, yang berarti "kekuasaan" dan tahap-tahap realitas yang lebih tinggi atau alam spiritual).[4])

Selanjutnya menurut metafisika dan kosmologi sufi yang secara langsung berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an penciptaan alam semesta ini terjadi karena "tiupan nafas" Allah terhadap pola-pola dasar yang tetap *(al-a'yanuts tsabitah)*, yang merupakan pengetahuan Allah mengenai segala sesuatu hal maupun mengenai esensi spiritual dari segala sesuatu hal tersebut. "Tiupan nafas yang Maha Pengasih" *(nafsur Rahman)* memberikan sipat-sipat lahiriah kepada kemungkinan-kemungkinan Ilahiah dalam bentuk obyek-obyek lahiriah. Melalui kontemplasi, aksi Ilahi menciptakan kosmos yang terjadi sebagai akibat dari kontemplasi Allah terhadap diri-Nya sendiri. Karena sesungguhnya untuk merenungi keindahan-Nya sendiri itulah Allah menciptakan alam semesta.[5])

Demikian pula pendapat dari filosof-filosof Islam, seperti Ibnu Sina, bahwa substansi dari alam semesta adalah akibat dari kontemplasi Allah terhadap diri-Nya sendiri. Dengan merenungi diri-Nya sendiri maka Yang Wajib Ada *(wajibul wujud)* menyebabkan intelek pertama ada, dan intelek pertama ini pada gilirannya menyebabkan intelek kedua ada. Demikianlah proses ini berkelanjutan sehingga terciptalah alam generasi dan korupsi yang kita tempati pada saat ini.[6]) Kontemplasi dan eksistensi, pengetahuan dan kehidupan,

adalah saling berkaitan, dan pada level yang tertinggi aksi Allah dan pengetahuan Allah mengenai diri-Nya sendiri adalah menyatu.

Di dalam proses realisasi spiritual, yang di dalam satu hal merupakan kebalikan dari aksi kosmogonis, yaitu suatu jalan pendakian *(al-qawsush shu'udi)* melalui semua tahap-tahap yang telah diciptakan oleh aksi kosmogonis secara menurun *(al-qawsun nuzuli)* dari manifestasi kosmis, maka kontemplasi dan aksi sekali lagi terjalin. Kontemplasi menyebabkan aksi yang benar. Dan aksi, baik sebagai aksi spiritual di dalam batin maupun sebagai aksi lahiriah yang menaruh diri kita ke dalam keadaan yang tepat untuk menempuh proses al-kimia di dalam batin kita, akan mendorong kita kepada kontemplasi. Tetapi karena manusia terlebih dahulu harus mengetahui agar ia dapat beraksi, maka seperti yang telah kami nyatakan, kontemplasi pada prinsipnya senantiasa mendahului aksi. Dengan demikian di dalam masyarakat tradisional Islam, manusia kontemplatif lebih dihargai daripada manusia aksi, dan hal ini ditegaskan oleh hadits terkenal yang berikut ini:

> "Tinta manusia yang berilmu adalah lebih berharga daripada darah syuhada".

Tetapi hal ini adalah karena tidak adanya lembaga kebiaraan di dalam Islam. Islam menghendaki suatu masyarakat di mana "para biarawan menikah"[7]) karena hukum Islam *(syari'ah)* sekaligus mengatur tingkah laku manusia dan mempersiapkan si manusia untuk menghadapi tahap-tahap kontemplasi di dalam alam spiritual. Dan karena berbagai faktor lainnya maka di dalam Islam, tinta dan darah tidak pernah terpisah secara mutlak, dan Islam telah mempertahankan keseimbangan yang mengagumkan di antara kehidupan kontemplatif dengan kehidupan aktif. Inilah suatu keseimbangan yang tidak dapat dipahami secara tandas melalui pembahasan teoritis dari luar. Selama seseorang tidak berpartisipasi secara aktif di dalam suatu tradisi dan tidak memetik manfaat atau *barakah,* dengan melakukan ritual-ritual atau upacara-upacaranya yang lain, maka sangat sulit baginya untuk memahami sipat yang saling mengisi dari kehidupan-kehidupan kontemplatif dan aktif. Pada saat ini orang-

orang Barat sering memikirkan kontemplasi dan aksi secara abstrak, dan memberikan kategori secara logis, namun mereka jarang menghayati dan mempraktekkannya secara tepat. Hal ini mengakibatkan sipat-sipat kontemplasi dan aksi yang saling melengkapi tersebut jarang sekali dapat dihargai atau dipahami mereka. Pada zaman modern ini betapa seringnya kita mendengarkan orang-orang yang hanya mempunyai pengetahuan teoritis mengenai tradisi namun tidak berpartisipasi secara aktual di dalam tradisi tersebut menyatakan bahwa: *way of life* yang tertentu berhubungan dengan *way of action* tertentu, bahwa *way of life* yang lain berhubungan dengan kontemplasi, bahwa seseorang harus berbuat sesuai dengan tradisi tertentu dan harus berkontemplasi sesuai dengan tradisi yang lain. Mereka ini seolah-olah menyarankan pengumpulan benda-benda seni dari seluruh penjuru dunia untuk dipamerkan di dalam sebuah museum. Walaupun semua tradisi yang otentik dapat dipercaya, namun tradisi-tradisi tersebut tidak dapat dipahami semata-mata dengan mempelajari ajaran-ajarannya secara teoritis. Begitu pula ajaran-ajaran di dalam tradisi-tradisi tersebut tidak dapat dipilih sesuai dengan selera orang-orang yang tidak mengikuti tradisi, orang-orang yang pada dasarnya mengangkat diri mereka sebagai penilai tradisi-tradisi yang diturunkan Allah.

Oleh karena itu banyak manusia pada zaman modern ini yang hanya bersandar kepada buku-buku, dan hanya dapat berbicara mengenai tradisi tanpa mempraktekkannya, tidak akan dapat melakukan aksi yang benar di dalam pengertian spiritualnya, apalagi untuk mencapai tingkatan-tingkatan kontemplasi, tingkatan-tingkatan yang di dalam kemurniannya bermanfaat secara spiritual dan termasuk ke dalam alam tradisional. Seseorang yang tidak mempraktekkan jalan spiritual, tidak akan dapat mengalami kepastian di dalam batinnya, yaitu kesadaran bahwa ia senantiasa berhubungan dengan Allah, yang membuat setiap aksinya sebagai penerapan dari prinsip-prinsip yang kekal,[8]) dan sebagai gerbang menuju alam kontemplasi, yang menuju kepada suatu tingkat persatuan di mana kontemplasi dan aksi berpadu dan tak dapat dipisahkan.[9]) Sesungguhnya, bukankah dzikir – praktek terpenting di dalam sufisme tersebut

- merupakan perpaduan level-level yang tertinggi dari aksi dan kontemplasi? Ada sebuah perbedaan yang sangat besar antara seorang manusia yang tidak mempraktekkan tradisi dan hidupnya secara "eksistensial" serta tidak terikat kepada suatu alam tradisional, dengan seorang manusia lainnya yang berpartisipasi di dalam alam tradisional; terutama sekali apabila partisipasinya itu bersipat aktif dan ia senantiasa menyadari bahwa setiap saat di dalam hidupnya ia didorong oleh "tangan" Allah, seperti yang dinyatakan di dalam ayat al-Qur'an berikut ini:

> "Tangan Allah berada di atas tangan mereka". (Q.S. 48:10)

Seperti yang dinyatakan oleh Ibnu 'Atha'illah al-Iskandari seorang sufi dari negeri Mesir:

> "Seseorang yang lalai apabila terjaga di pagi hari akan memikirkan apakah yang hendak dilakukannya. Tetapi seseorang yang bijaksana apabila terjaga di pagi hari akan memikirkan apa yang hendak dilakukan Allah terhadap dirinya".[10])

Di antara kedua orang ini terdapat perbedaan yang sangat besar, sekalipun di dalam konteks dunia tradisional. Betapa lebih besar perbedaan antara dunia tradisional dengan dunia modern di mana manusia sama sekali melupakan tradisi atau hanya memahami tradisi secara teoritis. Hal ini membuat mereka tidak melihat kemungkinan-kemungkinan untuk mempraktekkan kehidupan tradisional secara aktif, untuk membuka pintu hati mereka kepada dunia kontemplasi, di dalam keadaan dan situasi eksternal yang walaupun ditinjau secara sepintas, terlihat bertentangan dengan kemungkinan-kemungkinan tersebut, dan tidak sesuai dengan kehidupan spiritual.[11])

Apabila kita meninjau kemungkinan-kemungkinan yang aktual untuk mempraktekkan kehidupan kontemplatif di dalam tradisi Islam, maka pertama sekali kita akan dihadapkan kepada suatu situasi yang seolah-olah tidak memungkinkan kehidupan kontemplatif, apabila kehidupan kontemplatif ini dipersamakan dengan semacam kehidupan biara, seperti di dalam tradisi-tradisi Kristen dan Budha. Islam melarang ummatnya hidup sebagai biarawan sesuai

dengan sebuah pernyataan *tidak ada lembaga kebiaraan/kerahiban (monastisisme) di dalam Islam.* Tetapi larangan untuk menciptakan lembaga kebiaraan ini tidak berarti menutup pintu yang menuju kepada kehidupan kontemplatif. Sebaliknya, spiritualitas Islam yang bersipat mistis secara langsung berdasarkan kontemplasi dan, seperti yang telah kami nyatakan di atas, di dalam jiwa setiap Muslim terdapat kecenderungan untuk berkontemplasi yang berpadu dengan kecenderungan untuk berjihad, yang secara esoteris dipahami sebagai perjuangan untuk mendobrak semua halangan yang menutupi kebenaran sehingga tidak dapat dicapai manusia.[12]) Seperti yang telah kita saksikan di dalam bab terdahulu, manifestasi yang paling menonjol dari esoterisisme Islam, di dalam sufisme itu sendiri terdapat kemungkinan untuk menjalankan kehidupan kontemplatif yang paling intensif. Hal ini bukan karena sufisme tersebut sebagai *monachisme errant,* seperti yang dinyatakan oleh beberapa orientalis[13]), tetapi karena perspektif yang demikian pada dasarnya memang terdapat di dalam Islam dan merupakan esensi dari Islam.

Akan tetapi prinsip tauhid Islam tidak mengizinkan jalan kontemplatif ini berubah menjadi sebuah organisasi sosial yang berdiri sendiri dan berada di luar acuan peraturan-peraturan dan hukum Ilahi (Syari'ah). Jalan kontemplatif ini harus tetap bertahan sebagai sebuah dimensi di dalam hukum Ilahi, dan secara kelembagaan ia harus merupakan sebuah organisasi yang berintegrasi di dalam pola sosial Islam, dan tidak dapat dipisahkan daripadanya (pola sosial Islam tersebut).[14]) Sebagai akibatnya, manusia-manusia kontemplatif dari tingkatan tertinggi sering memadukan kehidupan kontemplatif mereka dengan aktivitas-aktivitas yang paling intensif, dan di dalam sejarah Islam banyak tokoh-tokoh sufi yang dikenal pula sebagai cendekiawan, seniman, guru, bahkan sebagai pejabat dan pemimpin negara. Di dalam hal-hal yang seperti ini kehidupan batin yang kontemplatif telah menjadi sedemikian intensifnya sehingga memberi makna kepada aksi; jadi bukan sebaliknya bahwa kehidupan kontemplatif tersebut mengurangi efisiensi atau kelayakan dari aksi.

Sehubungan dengan masalah kaum wanita, orang-orang berlatar belakang Kristen dapat membedakan antara Maria dengan Martha, mengenal figur-figur wanita Kristen sebagai manusia-manusia suci dan kontemplatif, seperti Hildegard dari Bingen dan Catherine dari Sienna, acapkali sulit untuk memahami adanya kemungkinan bagi seorang wanita untuk menjalani kehidupan kontemplatif di dalam Islam. Tanpa menonjolkan pertapa-pertapa wanita seperti Rabi'ah al-Adawiyah, salah satu di antara tokoh-tokoh suci dan mistis wanita di dalam Islam. Kami dapat menyatakan, bahwa seperti halnya kaum pria, kebanyakan wanita-wanita Islam yang ingin menjalani kehidupan kontemplatif, juga memperoleh kesempatan yang sama untuk menjalani kehidupan kontemplatif tersebut di dalam acuan tata sosial Islam. Sikap menerima nasib sebagai seorang isteri atau ibu karena terpaksa sepanjang yang menyangkut masalah sehari-hari, dan sikap pasrah menerima posisi dan kewajiban-kewajiban sosial dengan menyadari bahwa kepasrahan ini secara realitas berarti pasrah kepada kehendak Allah, telah menyebabkan banyak wanita Muslim berintegrasi ke dalam kehidupan batin yang sangat kontemplatif, semacam kehidupan aktif yang ditakdirkan kepada mereka sebagai kaum wanita. Penerimaan wanita Muslim terhadap peranan dan kewajibannya seperti yang ditegaskan oleh ajaran-ajaran Islam mencerminkan kepapaan *(faqr)*, maupun kesirnaan *(fana')* spiritual di hadapan Allah. Dan apabila sikap ini dipadukan dengan kesalehan dan praktek-praktek spiritual dapat menyebabkan si wanita mencapai tingkatan *faqr* dan *fana'* tersebut. Hal ini adalah karena di dalam Islam, baik bagi kaum pria maupun wanita, kehidupan kontemplatif tidak terletak di luar tetapi di dalam norma-norma kehidupan aktif seperti yang ditegaskan oleh syari'ah. Sudah tentu di dalam hal ini, apabila dikehendaki Allah, mungkin saja ada kekecualian.

Di dalam Islam, kesesuaian yang paling esensial antara kontemplasi dan aksi dapat diketemukan di dalam berdoa, terutama sekali di dalam dzikir yang dilakukan para sufi dengan hati yang bersih serta khusyuk. Di dalam dzikir inilah kontemplasi dan aksi menjadi satu. Aksi sempurna, atau dzikir, menuju kepada kontemplasi *(syu-*

hud atau *musyahadah),* sedang kontemplasi itu sendiri adalah dzikir sebab dzikir menjadi satu dengan "Dia, kepada siapa manusia memanjatkan doa" *(madzkur).* Di dalam dzikir yang sempurna, orang yang berdoa atau yang melakukan perbuatan berdoa *(dzakir)* menjadi satu dengan dzikir dan *madzkur* di dalam suatu persatuan tertinggi di mana tidak ada perbedaan antara aksi dengan kontemplasi, pengetahuan dengan eksistensi, sang pengamat dengan yang diamati, dan di mana semua polaritas tercakup ke dalam persatuan yang sekaligus bersipat esensial dan primordial.[15])

Selanjutnya di dalam dzikir, atau doa yang mempersatukan manusia dengan Allah itu, terdapat aksi yang kontemplatif dan kontemplasi yang aktif. Mantera *(incastation)* sufisme, apabila dilaksanakan di bawah bimbingan seorang guru dan di dalam lindungan acuan ortodoks yang tradisional, adalah segala bentuk aksi kontemplatif pada level tertinggi, akhirnya mempersatukan manusia dengan Allah. Karena proses realisasi, seperti yang telah kami kemukakan, adalah kebalikan dari aksi kosmogonis, merupakan jalan penanjakan *(al-qawsush shu'udi)* untuk kembali kepada sumber dan asal mula, dengan aksi kontemplatif yang diakibatkan oleh peralihan dari tahap kesadaran di mana pengetahuan dan eksistensi berpadu; maka secara ajaib sekali seseorang yang melakukan aksi kontemplatif sanggup menembus eksistensinya sendiri yang terbatas. Kunci rahasia dari paradoks ini terletak di dalam kenyataan bahwa di dalam dzikir tersebut manusia melakukan suatu aksi yang didahului oleh kontemplasi, suatu aksi yang merupakan tahap kehidupan, suatu aksi yang akhirnya bukan merupakan aksi manusia tetapi aksi Allah.

Jadi, sebagaimana Allah menciptakan dunia melalui kata-kata-Nya maka melalui kata-kata-Nya atau dzikir, yang secara ajaib sekali merupakan aksi manusia berpartisipasi, di dalam aksi Allah yang kekal abadi pulalah hamba-Nya menanjaki tahap-tahap penciptaan, dan akhirnya kembali kepada Sumbernya. Doa yang dipanjatkan dengan setulus hati dan dengan sungguh-sungguh adalah sebuah aksi kontemplatif yang mendorong kepada kontemplasi murni dan akhirnya kepada persatuan manusia dengan Allah.

Kontemplasi aktif itu sendiri adalah tidak lain daripada dzikir bila dilihat dari sudut pandangan lain. Sufisme bukanlah sebuah mistisisme yang pasif. Ia merupakan sebuah perjalanan *(suluk)* mencari pengetahuan Ilahi, yang apabila diperoleh akan menuju kepada persatuan manusia dengan Allah, sehingga hilanglah perpecahan di dalam diri seseorang sebagai manusia yang hina dan sebagai manusia universal yang sempurna *(al-insanul kamil)*. Manusia berada di dalam persatuan yang kekal dengan Allah karena ia merupakan cermin sempurna yang memantulkan nama-nama dan kualitas-kualitas Allah. [16]) Jadi jika metode sufi atau dzikir itu digabungkan dengan berbagai bentuk meditasi *(fikr)*, maka terdapatlah sebuah kontemplasi aktif terhadap realitas-realitas spiritual. Bagi mereka yang benar-benar menempuh jalan *(salikun)* yang berbeda sekali dari anggota-anggota sufi yang berdiam diri, dan merasa cukup puas setelah diberkahi di dalam pembai'atan terhadap diri mereka *(mutabarrikun)*, seluruh aktivitas spiritual secara kontinu digabungkan dengan unsur kontemplasi aktif, sehingga kemajuan pada jalan spiritual dicapai melalui partisipasi aktif dan sepenuhnya dari pembimbing yang ahli.

Semua ini dapat menerangkan mengapa di dalam Islam salah satu simbol dari manusia universal, manusia yang merupakan perwujudan dari realisasi sepenuhnya terhadap kebenaran dan yang di dalam dirinya dzikir telah berfungsi dengan sempurna, adalah lak (segel) Sulaiman. Segitiga dengan alas yang terletak di sebelah atas merupakan lambang dari kontemplasi, dan segitiga lain dengan arah berlawanan merupakan lambang dari aksi. [17]) Keharmonisan dan perpaduan yang sempurna antara aksi dengan kontemplasi inilah yang membuat aksi manusia kontemplatif sebagai pedang yang memisahkan kebenaran dari kepalsuan, menegakkan keadilan, menciptakan keharmonisan, dan sebagai kuas yang melukis keindahan-keindahan dunia spiritual di atas kanvas ruang dan waktu, dengan demikian membuka gerbang untuk kembali ke dunia spiritual itu melalui kontemplasi terhadap bentuk-bentuk keindahan ciptaan Allah.

Hubungan antara aksi dengan kontemplasi, pada levelnya yang paling esensial, dinyatakan sebagai doa suci yang dipanjatkan dengan sepenuh hati, tercermin pula di dalam studi terhadap alam dan penciptaan karya seni. Sains Islam sudah tentu dapat memberi kesanggupan kepada manusia untuk memperoleh pengetahuan mengenai alam dan untuk mengolah alam, seperti yang kita saksikan di dalam ilmu pertanian, kedokteran, dan lain-lainnya. Tetapi tujuan terakhir dari sains Islam ini adalah memberikan kesanggupan kepada manusia untuk berkontemplasi mengenai alam dan membantu si manusia untuk mengolah dan memperbaiki dirinya dengan bantuan pengetahuan kontemplatif yang telah diperolehnya. Sains Islam berkepentingan dengan sebuah proses yang mencakup kemungkinan bagi alam sebagai manifestasi Ilahi *(tajalli)* untuk beraksi terhadap jiwa manusia, maupun kemungkinan bagi manusia untuk beraksi terhadap alam melalui kontemplasi terhadap manifestasi-manifestasinya. [18]) Jadi sains Islam bermula dengan obyektivisasi terhadap alam, membuat alam menjadi sebuah "obyek" studi untuk memperoleh suatu pengetahuan terpadu, yang akhirnya mengintegrasikan manusia dengan prototipenya sendiri dengan prototipe alam, sehingga alam berubah menjadi "sahabat karib" yang nanti akan memberikan kesaksian mengenai si manusia di hadirat Allah. Lagi pula menurut perspektif Islam, aksi manusia terhadap alam diatur dan dibatasi. Seorang Muslim tradisional benar-benar menyadari bahwa kebahagiaan sejati datang, bukan dari aksi di luar dirinya yang tak kunjung berhenti, yaitu aksi yang mengakibatkan kehancuran dan kemusnahan alam, tetapi dari aksi dalam batinnya sendiri, yaitu aksi yang mengekang sipat-sipat kebinatangan di dalam dirinya, seperti yang dinyatakan para sufi, "mengislamkan syetan di dalam diri sendiri".

Berbeda sekali dengan perspektif Islam ini, sains modern yang ditandai dengan tidak adanya dimensi kontemplatif yang lengkap di dalamnya, sejak abad ke-17 telah berusaha menambah keretakan manusia dari alam dengan terus menerus memperluas "lingkaran obyektivitas", [19]) sehingga "obyektivitas" ini akhirnya menciptakan pengasingan total manusia dari lingkungan alamnya. Pengasingan ini

digabungkan dengan teori mengenai aksi sebagai eksternalisasi enersi manusia secara agresif yang bertujuan untuk memperkosa dan menguras alam secara membabi buta, telah menjerumuskan dunia ke dalam krisis lingkungan yang kita hadapi pada zaman sekarang ini. Hubungan antara kontemplasi dengan aksi di dalam sains-sains alamiah Islam, yang ditarik dari hubungan prinsipal, seperti yang telah kami jelaskan, mengandung sebuah pesan yang sangat penting bagi manusia modern yang sedang mencari cara untuk menyelamatkan diri mereka dari bencana yang diciptakan oleh kebodohan mereka sendiri.

Demikian pula, di dalam seni Islam terdapat hubungan yang erat antara aksi dengan kontemplasi, dan hubungan ini di dalam tata prinsipalnya menangkap kembali sipat saling mengisi antara keduanya. [20]) Seorang artis, mencipta dan melakukan aksi-aksi tertentu terhadap materi. Tetapi karena ia mengikuti pola-pola, norma-norma, peraturan-peraturan, dan prosedur-prosedur tradisional yang semuanya diperoleh dari dan sebagai akibat dari pemahaman kontemplatif, maka aksinya tersebut terjadi sesudah kontemplasi. Sehubungan dengan artis-artis tradisional yang secara pribadi juga melakukan praktek-praktek spiritual, maka fase penciptaan atau aksi mereka berdasarkan hasil langsung dari kontemplasi mereka maupun hasil kontemplasi tokoh-tokoh zaman lampau yang telah mereka terima melalui saluran-saluran tradisional. Sebagai akibatnya, berbagai manifestasi dari seni Islam dapat membantu kontemplasi. Baik berupa halaman masjid, disain dekorasi yang bercorak fantastis, syair sufi, atau komposisi musik tradisional, seni Islam dapat berfungsi untuk mengokohkan sayap sukma di dalam penerawangan kontemplatifnya ke surga yang tertinggi. Keindahan-keindahan dari seni Islam mengingatkan kita kepada keindahan-keindahan surgawi yang dinikmati manusia di atas dunia dengan sayap kontemplasi dan penglihatan spiritual. Itulah keindahan-keindahan yang tidak membawa sukma ke luar, tetapi ke dalam diri menuju pusat eksistensi manusia. Seperti di dalam sains-sains alamiah Islam, di dalam seni Islam pun, kontemplasi dan aksi saling menjalin dan melengkapi, sedang hubungan hirarkis antara keduanya di mana kontemplasi

mendahului aksi selalu dipertahankan. Hubungan yang terlihat di dalam domain-domain ini tidak lain daripada aplikasi hubungan prinsipal antara keduanya dalam kehidupan spiritual ke dalam bidang-bidang ini, hubungan yang sedemikian dasar dan penting sehingga dapat kita saksikan di dalam setiap manifestasi Islam yang otentik, juga di dalam seni dan sains-sains Islam.

Sejauh kaitannya dengan aspek-aspek operatif dan praktis kehidupan spiritual manusia, hubungan sempurna yang merupakan teladan di antara kontemplasi dan aksi tersebut dapat disaksikan oleh setiap Muslim di dalam kehidupan Nabi, yang menjadi teladan bagi setiap bentuk kehidupan spiritual Islam. Jika ada orang-orang yang karena pengaruh modernisme berusaha meremehkan pentingnya kehidupan kontemplatif di dalam Islam, maka mereka ini perlu mempelajari kehidupan Muhammad, baik di dalam periode sebelum ia memulai misi kenabiannya, maupun di dalam periode 23 tahun dari kehidupannya sebagai seorang Nabi. Di dalam kedua periode tersebut ia sangat suka berkontemplasi dan banyak menghabiskan waktunya di dalam penyepian, tetapi di dalam waktu yang bersamaan ia telah berhasil merubah sejarah manusia dengan serangkaian aksi yang jangkauannya sedemikian jauh, sehingga tidak dapat diukur dan dibayangkan oleh manusia awam. Demikian pula jika ada orang-orang yang sangat mementingkan aksi eksternal dan menyatakannya sebagai tujuan, maka mereka ini pun harus mempelajari aksi-aksi yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad, aksi-aksi yang senantiasa merupakan penerapan prinsip-prinsip yang berakar di dalam kontemplasi dan diperoleh dari pengetahuan mengenai tata Ilahi.

Sudah tentu tak seorang manusia pun yang berhak untuk menuntut atau mengharapkan kesempurnaan seorang Nabi, namun bagi kaum Muslimin keharmonisan antara kontemplasi dengan aksi, antara hati (kalbu) yang senantiasa menemukan damai di dalam hadirat Ilahi dengan akal pikiran, serta jasmani yang melakukan aksi dengan tekad, serta kepasrahan yang sebesar-besarnya kepada kehendak Ilahi – seperti yang dapat disaksikan di dalam kehidupan Nabi yang menjadi teladan bagi kita – merupakan perwujudan yang sempurna dari hubungan yang ideal dan saling melengkapi antara

kontemplasi dengan aksi. Jadi Nabi Muhammad tetap merupakan teladan yang sempurna *(uswah)* bagi manusia, dan di dalam dirinya jelas terlihat aksi kontemplatif dan kontemplasi aktif yang sempurna, dan perpaduan aksi dengan kontemplasi di dalam *coincidentia oppositorium,* yang menembus segala macam dualitas dan oposisi. Tujuan hidup manusia menurut Islam adalah untuk beraksi sesuai dengan kehendak Allah, dan melalui pensucian diri akhirnya mencapai tingkat pengetahuan dan penglihatan, atau kontemplasi di mana ia dapat menyaksikan manifestasi Allah di mana-mana. Nabi Muhammad adalah manusia sempurna yang setiap saat di dalam hidupnya melakukan aksi yang sesuai dengan kehendak Allah, pandangannya senantiasa tertuju kepada realitas-realitas Ilahi, merenungi Allah di luar jangkauan manifestasi dan di dalam setiap hal dari ciptaan-Nya. Jadi di dalam diri Nabi terdapat manifestasi yang sempurna dari hubungan yang saling melengkapi antara kontemplasi dengan aksi, hubungan yang merupakan inti dari *way of life* Islam, yang pada level yang tertinggi, artinya merupakan ciri dari metode realisasi yang paling pokok di dalam spiritualitas Islam. Keteladanan Nabi Muhammad tidak hanya penting bagi kaum Muslimin, tetapi juga bagi orang-orang yang pada zaman modern ini ingin mengharmoniskan kembali kehidupan kontemplatif dengan kehidupan aktif, dan menciptakan persatuan di dalam kehidupan ummat manusia. Karena tenggelam di dalam perpecahan dan menyerah kepada aksi yang dispersif, manusia telah kehilangan kualitas spiritual dan arti di dalam hidupnya dan keseimbangan jasmani-rohaninya diancam kehancuran, sedang hidupnya tergantung kepada keseimbangan tersebut dan tanpa keseimbangan tersebut hakikat kemanusiaannya yang esensial akan dihancurkan oleh sipat kebinatangan yang terdapat pula di dalam dirinya.

CATATAN KAKI

[1]) Hal ini tidak berarti bahwa seperti sikap kaum Muslimin modern, kita pun harus mencela kehidupan kontemplatif di dalam bentuk kelembagaannya, seperti yang kita jumpai di dalam tradisi-tradisi lain. Nabi Muhammad sendiri bersimpati kepada rahib-rahib Kristen. Kehidupan kontemplatif senantiasa diperlukan sebagai bagian yang mutlak dari setiap tradisi yang integral, dan bentuk kehidupan kontemplatif di dalam sesuatu tradisi tergantung sepenuhnya kepada ketentuan Allah. Oleh karena itu kaum Muslimin pada zaman sekarang ini, yang mengaku beriman kepada Allah dan kepada sipat-Nya yang Maha Mengatur, seharusnya merupakan pihak yang terakhir sekali mengecam cara-cara kehidupan kontemplatif tradisi-tradisi lain yang kebetulan berbeda dari cara-cara kehidupan kontemplatif Islam. Adalah salah, pengertian yang total mengenai agama secara umumnya dan mengenai Islam secara khususnya dari kalangan modernis, mereka menyatakan bahwa keunggulan Islam dari agama-agama lain adalah karena agama ini melarang manusia menjalankan kehidupan kontemplatif di dalam kelembagaan yang berdiri sendiri. Tetapi demikianlah kenyataannya yang dilakukan oleh modernis-modernis Muslim yang ingin membalas kecaman-kecaman dangkal orang-orang Barat modern terhadap Islam, dan mereka ini (modernis-modernis Muslim tersebut) lupa bahwa banyak hadits Nabi yang menyatakan supremasi kontemplasi berada di atas aksi.

Berkenaan dengan perlunya menjalani kehidupan kontemplatif di dalam biara-biara seperti yang kita jumpai di dalam berbagai tradisi, lihat karya F. Schuon yang berjudul "The Universality of Monasticism and its Relevance in the Modern World" di dalam *Light on the Ancient Worlds*, halaman 119 — 135.

[2]) Lihat tulisan T. Burckhardt "The Foundations of Islamic Art", di dalam karyanya yang berjudul *Sacred Art in East and West*, diterjemahkan oleh Lord Northbourne, London, 1967; karyanya yang lain dengan judul "Perennial Values in Islamic Art" di dalam *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, edisi Ch. Malik, Beirut, 1972, halaman 122 – 131; dan di dalam *The Sword of Gnosis*, halaman 304 – 316.

[3]). Lihat karya F. Schoun, *Understanding Islam*, halaman 18 — 19.

[4]) Di dalam kosmologi tradisional Islam, *malakut* (domain kekuasaan) dipergunakan untuk menerangkan suatu tahap kehidupan, atau "kehadiran *(hadhrah)* Ilahi" yang berada di bawah alam malaikat atau *jabarut* (domain kekuatan) dan di atas alam fisik atau *mulk* ini. Tetapi banyak komentator-komentator tradisional yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan *malakut* di dalam ayat al-Qur'an di atas adalah akar spiritual yang sekaligus merupakan esensi dari segala sesuatu dan level eksistensi tertinggi dari segala

sesuatu itu, yang berada "di tangan Allah".

Lihat karya F. Schuon, *Dimensions of Islam*, Bab II; dan karya S.H. Nashr, *Science and Civilization in Islam*, halaman 92 – 97.

[5]) Lihat karya Ibnu 'Arabi, *Fushushul Hikam*, edisi A. Afifi, Cairo, 1946, Bab I, di mana doktrin ini dikemukakan dengan sejelas-jelasnya. Lihat pula karya Ibnu 'Arabi yang lain, *La sagesse des prophetes*, terjemahan T. Burckhardt, halaman 19 – 36.

Lihat karya T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, halaman 64 – 72.

Lihat karya T. Izutzu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Bagian Pertama, Bab xi, xii dan xiii.

Lihat karya S.H. Nashr, *Science and Civilization in Islam*, Bab XIII.

[6]) Mengenai ontologi dan kosmologi Ibnu Sina, lihat karya S.H. Nashr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Bab 12, 13, dan 14.

[7]) Ini adalah pernyataan F. Schuon. Mengenai aspek dari masyarakat dan kekeluargaan Islam lihat karyanya yang berjudul *The Transcendent Unity of Religions*, Bab VII.

[8]) Lihat tulisan Marco Pallis yang berjudul "The Active Life" di dalam bukunya *The Way and the Mountain*, London, 1960, halaman 36 – 61.

[9]) Seperti kami katakan di dalam bab yang terdahulu, dalam hal ini memang ada kekecualian yang jarang sekali. Mereka ini di dalam sufisme disebut *sebagai* afrad, atau manusia-manusia yang mendapat limpahan dengan pengalaman-pengalaman spiritual dari Allah walaupun mereka tidak mempraktekkan jalan spiritual secara sistematis, tetap dan teratur. Tetapi kenyataan ini hanyalah kekecualian yang membuktikan bahwa untuk memperoleh pengalaman spiritual tidak tergantung kepada kehendak manusia. Kekecualian-kekecualian seperti ini jangan dijadikan dalih untuk tidak mau mempraktekkan tradisi di dalam mencari kesempurnaan spiritual.

[10]) Lihat karya P. Nwiya, *Ibn 'Atha'illah et la naissance de la confrerie sadilite*, No. 106. Lihat pula karya V. Danner, *Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms*, halaman 40 No. 114, di mana terdapat terjemahan yang agak berbeda terhadap aforisme tersebut.

[11]) Banyak manusia yang berkecenderungan kontemplatif pada zaman modern ini ketika mencari jalan tradisional yang akan mereka ikuti, menolak Islam secara umumnya dan sufisme secara khususnya. Hal ini adalah karena penilaian mereka yang dangkal bahwa ketentuan-ketentuan Islam mengenai kehidupan di bidang aksi, tidak dapat disesuaikan dengan kondisi-kondisi zaman modern, karena di antara praktek kehidupan tokoh-tokoh suci sufi beserta manusia-manusia kontemplatif, seperti yang dikisahkan di dalam sumber-sumber tradisional, dengan yang dapat dipraktekkan dan dihayati pada zaman modern ini, kelihatannya mempunyai sebuah jurang pemisah yang seolah-olah tidak dapat dijembatani. Mereka ini melupakan kompensasi kosmis dalam bentuk-bentuknya yang tertentu dan efek *barakah* yang timbul dari bentuk-bentuk beserta praktek-praktek tradisional dan aspek-aspek kualitatif dari aksi yang bersipat tradisional di dalam pandangan Allah. Inilah semua unsur yang secara paradoks lebih memungkinkan manusia untuk mencapai hal-hal yang di dalam keadaan biasa sangat sulit dilakukan. Unsur-unsur ini membukakan pintu ke dunia kontemplasi, melalui karunia Tuhan yang tak dapat dihitung secara eksternal, dengan melakukan studi teoritis terhadap tradisi dan terhadap hubungan aksi dan kontemplasi, seperti yang tercatat di dalam sumber-sumber tradisional.

[12]) Di dalam "Images d'Islam", *Etudes Traditionnelles,* No. 432 – 433, Juillet-Aout et Septembre-Octobre, 1972, halaman 145, F. Schuon mengatakan:

"Le genese d'une religion equivaut a la creation d'un type moral et spirituel apparemment nouveau, et meme nouveau *de facto* sous certains rapports contingents; ce type, dans l 'Islam, consiste en l'equilibre – paradoxal au point de vue chretien – entre la contemplativite et la combativite, puis entre la sainte pauvrete et la sexualite sacralisee: l'Arabe – et l 'homme arabise par l 'Islam – a pour ainsi dire quatre poles, a savoir le desert, l 'epee, la femme, la religion. Chez le contemplatif, les quatre poles s ' interiorisent; le desert, l 'epee et la femme deviennent autant d 'etats ou fonctions de l 'ame."

[13]) Misalnya lihat karya R. Brunnel yang berjudul *Le monachisme errant dans l 'Islam,* Paris, 1955.

[14]) Mengenai hubungan sufisme dengan syari'ah lihat karya F. Schuon, *Understanding Islam,* Bab IV, halaman 106 dan seterusnya. Lihat pula karyanya yang lain, "Iman, Islam, Ihsan" di dalam *L 'Oeil du coeur,* Paris, 1950, halaman 150 – 156 (dicetak ulang pada tahun 1974).

Lihat karya S.H. Nashr, *Ideals and Realities of Islam,* Halaman 121 – 144.

[15]) Mengenai persatuan ini Jami, seorang penyair sufi, berkata:

Betapa berbahagia engkau karena hatimu telah dipenuhi oleh cahaya doa,
Cahaya yang telah menaklukkan hawa nafsumu.
Pikiran yang terpecah-pecah telah berlalu,
yang berseru telah menjadi seruan dan seruan telah menjadi yang diserukan.

Lihat karya F. Schuon, *Understanding Islam,* halaman 122 dan seterusnya, di mana ia dengan indah sekali telah mengemukakan doktrin sufisme mengenai dzikir.

[16]) Persatuan *(wishal)* di dalam pengertian sufisme bukanlah persatuan manusia yang tidak bersipat sempurna dengan Allah. Persatuan yang seperti ini sama artinya dengan menghujjah Allah, karena seperti yang dinyatakan oleh sebuah syair sufi:

Betapakah makhluk yang tercipta dari debu ini dapat dimasukkan ke dalam alam kesucian?

Persatuan berarti kesadaran mengenai ketiadaan diri sendiri, kualitas pengabdian yang sempurna *('ubudiyyah)* kepada Yang Mutlak, dan menjadi cermin bagi nama-nama dan kualitas-kualitas Allah.

Lihat karya Ibnu 'Arabi, *La sagesse des prophetes,* halaman 19 – 56. Lihat karya F. Schuon, "The Servant and Union", *Dimensions of Islam,* halaman 46 – 53.

[17]) Jelas sekali bahwa kedua segitiga tersebut juga melambangkan aktivitas dan pasivitas maupun sipat-sipat Allah, sipat-sipat manusia, dan persatuan dari kedua macam sipat-sipat tersebut. Untuk memperoleh penjelasan mengenai lambang ini lihat karya Abu Bakr Sirajuddin, *The Book of Certainty,* Bab I.

[18]) Mengenai aspek dari sains Islam ini lihat karya S.H. Nashr, *Islamic Studies,* Bab 13; dan karyanya yang lain, *Science and Civilization in Islam,* Kata pendahuluan dan Bab 13.

[19]) Istilah C. Gillespie di dalam studinya yang terkenal, *The Edge of Objectivity,* Princeton, 1960.

[20]) Mengenai masalah ini lihat karya-karya T. Burckhardt, misalnya yang telah kami sebutkan di dalam catatan kaki nomor 2.

Bagian Keempat

MUSLIM KONTEMPORER DI ANTARA ISLAM DENGAN DUNIA MODERN

7 AGAMA ISLAM DI DUNIA ISLAM DEWASA INI

Di sepanjang sejarah Islam yang berusia 14 abad, Islam telah mengisi seluruh "ruang kehidupan" di bagian kosmos yang dikenal sebagai dunia Islam, dan tidak membiarkan adanya kekosongan untuk diisi oleh unsur-unsur, yang dapat dikatakan, tidak sesuai dengan Islam. Manifestasi Islam di atas dunia, secara praktis sinonim dengan dunia Islam itu sendiri, dan segala aktivitas di dunia Islam ini, dari membajak sawah hingga menggubah syair, tidak dapat dipisahkan dari semangat dan bentuk Islam. Sekarang, ketika sebagian dari keserbasamaan yang diciptakan syari'ah di satu level dan seni Islam di level lain hancur karena semakin meluasnya modernisme, maka adalah tepat bagi kita untuk membicarakan Islam di dunia Islam sendiri sebagai hal yang terpisah dari unsur-unsur lain yang bersipat non-Islam dan anti Islam, atau dari unsur-unsur yang telah menyusup ke dunia Islam untuk menggerogoti persatuan dan keserbasamaannya yang menakjubkan tersebut. Memang benar bahwa di dalam dunia tradisional Islam, pernah terjadi berbagai dekadensi, baik di bidang kesenian maupun di bidang pemikiran, dengan ciri-ciri yang sama seperti yang terjadi di Eropa pada zaman Renaissance. Tetapi dekadensi di dunia Islam ini sedemikian kecil artinya dan sedemikian cepatnya dikalahkan oleh tradisi Islam yang bersipat spiritual, sehingga betapa pun juga dimensinya, dekadensi tersebut tidak dapat dibandingkan dengan dekadensi yang ditimbulkan oleh perkembangan modernisme di dunia Islam pada masa sekarang ini.[1]) Betapa pun usaha-usaha yang dilakukan oleh para orientalis tertentu untuk membangkitkan kembali kecenderungan-

kecenderungan rasionalistis dari seorang tokoh seperti Ibnu ar-Rawandi atau Muhammad bin Zakariyya ar-Razi, atau untuk memamerkan karya-karya seni berupa jambangan, gambar dinding, dan lukisan yang semuanya bersipat naturalis dari masa kejayaan Ummayah, Ottoman, Mogul, ataupun Parsi, mereka tidak dapat menyembunyikan bukti yang paling menonjol mengenai adanya segi spiritual di dalam tradisi Islam, segi yang menghancurkan segala fenomena dekadensi di atas, yang bersipat sementara di dunia Islam.

Tetapi pada saat ini, tidak seperti sebelumnya, persatuan dunia Islam telah mengalami keretakan. Keretakan ini tidak hanya terjadi di bidang politik – yang sudah ada pada masa Abbasiyah – tetapi juga di bidang agama dan kultural. Yang terakhir ini adalah akibat dari pengikisan westernisasi, yaitu suatu proses yang memperkenalkan unsur-unsur asing ke dunia Islam. Hal ini dengan sendirinya mencerminkan suatu dunia asing yang penuh dengan berbagai perpecahan dan kontradiksi yang sangat menyolok. Di negeri Barat telah banyak buku-buku yang ditulis mengenai gerakan-gerakan modern di dunia Islam dengan tingkat kesuksesan yang berbeda-beda.[2]) Namun hanya sedikit saja di antara buku-buku ini yang membahas pengaruh kontradiksi-kontradiksi dan ketegangan-ketegangan kebudayaan Barat itu sendiri terhadap kekacauan di dunia Islam yang ditimbulkan oleh unsur-unsur modern. Apabila kita ingin mengetahui bagaimanakah sebenarnya kesemrawutan pola westernisasi tersebut – sampai saat ini sudah tentu dapat dianggap sinonim dengan modernisasi – maka cukuplah apabila kita mengamati perbedaan pandangan dan pendekatan di antara para filosof, sosiolog, dan tokoh pendidikan dari berbagai universitas di dunia Islam sekarang, yang mencerminkan pusat-pusat pengetahuan di mana mereka pernah belajar di Eropa daratan, Inggris, atau Amerika.[3])

Di samping bencana-bencana historis yang berupa kolonisasi dan westernisasi, kita pun harus mempelajari faktor lain yang mencerminkan aneka macam kecenderungan di dalam kebudayaan Barat itu sendiri. Karena dunia Islam selalu merupakan sebuah persatuan, maka hingga saat ini ia telah berfungsi sebagai sebuah organisme yang setiap bagiannya memegang peran tertentu. Selama periode klasik ke-

budayaan Islam, setiap bagian dari dunia Islam secara khusus terkenal karena keahliannya di dalam seni atau sains tertentu, dari keahlian menempa pedang hingga keahlian di bidang pelayaran, dan dari keahlian di dalam ilmu astronomi hingga keahlian di dalam ilmu *kalam*. Pada segala level dalam batin setiap bangsa di dunia Islam, seperti Arab, Parsi, Turki, Berber, dan Afrika Hitam, mementingkan aspek kebaktian tertentu di dalam Islam dan bahkan penafsiran yang tertentu terhadap syari'ah, sementara ritual-ritual syari'ah maupun metafisika murni *tashawwuf* beserta teknik-teknik realisasinya merupakan tali pemersatu di dalam keanekaragaman tersebut.

Perkembangan modernisme di dunia Islam, di samping menaburkan benih kebingungan di dalam akal pikiran orang-orang yang terpengaruh sehingga menggoyahkan pegangan mereka kepada Islam, juga telah membuat dunia Islam terpisah-pisah satu sama lain, suatu yang tak pernah disaksikan sejarah Islam pada masa-masa sebelumnya. Pada masa sekarang banyak perbincangan-perbincangan mengenai kelancaran komunikasi. Tetapi di bidang intelektual dan kultural, dirasakan sulitnya komunikasi antara bagian-bagian dunia Islam pada saat ini, dibandingkan dengan masa kekhalifahan klasik maupun dengan masa setelah invasi Mongol, yaitu ketika astronom-astronom Maroko bekerja sama dengan astronom-astronom Syria di Maraghah di bawah pimpinan Nashiruddin ath-Thusi.[4]) Bagian-bagian dunia Islam yang selama berabad-abad saling melengkapi dan berfungsi secara organis dan harmonis, pada saat ini terpisah-pisah dan masing-masing di antara mereka harus menciptakan kembali sebuah totalitas, dari sesuatu yang pada masa sebelumnya merupakan bagian dari suatu keutuhan yang lebih besar, yang senantiasa dibantu oleh bagian-bagian lain dari keutuhan tersebut.[5])

Sebagai akibatnya, apabila kita mempelajari Islam dan kultur Islam di dunia Islam pada masa sekarang, kita dapat menyaksikan betapa unsur-unsur yang berbeda dari totalitas ini dapat bertahan dengan baik di negara-negara yang berbeda. Di satu bagian dari *Darul Islam* ketetapan-ketetapan syari'ah tertentu dilaksanakan dengan sempurna, sedang ketetapan-ketetapan lainnya secara relatif dilalaikan.[6]) Di satu bagian, sains-sains hukum masih dipelajari dan

diajarkan secara lengkap, sedang di bagian lain sains-sains theologi dan sains-sains tradisional lainnya. Bangsa-bangsa tertentu lebih ketat mempertahankan aspek-aspek formal syari'ah, sedang bangsa-bangsa lainnya lebih mementingkan maksud yang terkandung di dalam aspek-aspek tersebut dan kurang memperdulikan bentuk-bentuk lahiriahnya yang tepat. Begitu pula yang terjadi di dalam seni Islam: ada yang lebih cenderung kepada seni membaca al-Qur'an, ada yang cenderung kepada kaligrafi, dan ada pula yang lebih cenderung kepada arsitektur.[7]) Ada yang terus mempertahankan pakaian tradisional, namun lebih modern di dalam pikiran dan sikap, daripada yang lain-lainnya yang terpaksa meninggalkan pakaian tradisional mereka namun jiwa dan pikiran mereka kurang terpengaruh oleh modernisme.

Berbagai faktor historis, karakteristik-karakteristik etnis, unsur-unsur sosial politik, dan lain-lain yang semacamnya di dunia Islam, telah menciptakan sebuah pola yang menutupi lapisan sebelah dalam yang mempersatukan bangsa-bangsa Islam dan memperlihatkan persatuan dan totalitas Islam, sehingga akhirnya kita dapat menyaksikan cara-cara berpikir dan beraksi modern yang berbeda-beda di negara-negara Islam, yang mencerminkan kekacauan dunia Barat dan proses-proses yang rumit bagaimana kekacauan tersebut sampai ke dunia Islam. Di dalam masa-masa kegemilangan kebudayaan Islam, sewaktu keserbasamaannya mencerminkan kebenaran-kebenaran Islam yang abadi di semua level kehidupan manusia, seorang Muslim yang berpikiran tajam dapat memperoleh bayangan totalitas tata Islam melalui kontaknya dengan pusat-pusat kebudayaan di dunia Islam. Tetapi pada masa sekarang seorang Muslim tidak gampang memperoleh bayangan demikian; jika ia hanya mengenal satu bagian saja dari *Darul Islam*, apalagi bagi orang-orang luar. Misalnya di bidang intelektual, seseorang yang memiliki bakat intelektual dan spiritual dan tinggal di Kairo atau Damaskus atau Isfahan pada abad ke-4 H/11 M, atau pada abad ke-11 H/17 M, bisa memperoleh pengetahuan melalui pendidikan tradisional mengenai hirarki sains-sains Islam, hirarki yang mencakup *scientia sacra* yang terkandung di dalam sufisme, berbagai aliran filsafat tradisional, ilmu-ilmu pengetahuan alam, theologi, dan sains-sains hukum. Walaupun pada saat ini tidak

mustahil, namun bagi seorang Muslim yang memperoleh pendidikan di dalam madrasah tradisional, perjuangan untuk mencapai pengetahuan tersebut adalah jauh lebih berat dibandingkan pada masa lampau, apalagi bagi seseorang yang memperoleh pendidikan Barat yang menyebabkan ia kehilangan berbagai hal esensial dari warisan intelektual Islam. Sesungguhnya perkembangan modernisme di dunia Islam dimungkinkan oleh karena semakin menyusutnya pengetahuan kaum Muslimin mengenai totalitas Islam. Dan pengetahuan total yang tidak terbatas kepada satu level tertentu saja tetapi mencakup semuanya, inilah yang diperlukan jika kita hendak menciptakan orang-orang cerdik pandai yang sanggup menjawab segala tantangan dunia Barat kepada Islam.

Adalah cukup aneh, bahwa salah satu akibat dari goncangan yang dialami oleh kaum Muslimin tertentu di dalam perkenalan mereka dengan dunia Barat, adalah kebangkitan kembali perhatian mereka kepada totalitas Islam. Di dalam hal-hal yang seperti ini suatu "penemuan kembali" terhadap Islam, bahkan semacam pembaharuan terhadap pandangan orang-orang tertentu mengenai keyakinan mereka sendiri, terjadi sedemikian rupa sehingga orang-orang seperti ini dapat dijuluki sebagai *jadidul Islam* (baru saja menjadi Muslim) dengan segala kualitas-kualitas positif yang secara tradisional dikaitkan kepada julukan tersebut. Terpaan modernisme terhadap dunia Islam, bersama-sama dengan berbagai dekadensi di dalam berbagai domain kehidupan dan pemikiran yang bermula sejak abad ke-12 H/18 M, menghancurkan keserbasamaan dunia Islam dan menutupi totalitas tradisi Islam dari pandangan kaum Muslimin sendiri. Untuk memahami terpaan modernisme terhadap dunia Islam dan untuk mempersiapkan perjuangan melawan keburukan-keburukan dari modernisme tersebut, maka para cerdik pandai Muslim perlu menemukan kembali bayangan mengenai keutuhan tradisi mereka, dan melangkah ke luar dari batas-batas pengalaman nasional dan lokal mereka, untuk menyaksikan perbenturan modernisme dengan Islam di negara lain di dunia Islam. Bagi para cerdik pandai ini mau pun bagi orang-orang yang mempelajari Islam dari luar,[8]) studi terhadap bagian-bagian dunia Islam ini niscaya akan berguna sekali

untuk memperoleh pengetahuan yang menyeluruh mengenai dunia Islam.

Perlu ditambahkan, walaupun kami menitikberatkan perhatian pada keharusan mempelajari Islam dan konfrontasinya dengan berbagai bentuk modernisme di setiap bagian dari dunia Islam pada masa sekarang, janganlah sampai menyebabkan kelengahan terhadap aspek-aspek tradisional kehidupan Islam yang tidak berubah, seperti yang sering dilakukan baik oleh pengamat-pengamat Barat maupun oleh pengamat-pengamat Muslim modern. Di dalam tulisan-tulisan kami yang terdahulu mengenai Islam [9]), kami telah menyinggung bahaya metode yang dipergunakan oleh kebanyakan pengamat-pengamat modern dalam mempelajari Islam, karena metode tersebut berdasarkan sains-sains palsu, seperti sosiologi modern dan lain-lain, atau telah dilumpuhkan oleh historisisme yang tumbuh dari filsafat Eropa abad ke-19. Di sini kami harus mengulangi bahwa bagi suatu mentalitas yang terlatih untuk menilai, dan menganggap hanya hal-hal yang berubah saja yang penting, maka satu-satunya fenomena yang patut diperhatikan di setiap bagian Islam adalah yang berhubungan dengan pemberontakan terhadap tata tradisional yang sudah ada. Apabila ada komentar-komentar tradisional yang ditulis mengenai al-Qur'an maka komentar-komentar ini dipandang sebagai pengulangan semata-mata, tetapi apabila ada sebuah komentar yang mengingkari hukum-hukum tradisional maka, komentar ini segera disambut hangat sebagai suatu pembaharuan yang signifikan, dan disebarluaskan melalui artikel-artikel di dalam bahasa-bahasa Eropa. Hampir sia-sia saja bagi kita untuk menyadarkan mereka betapa mengerikan akibat dari propaganda-propaganda yang berdasarkan kecenderungan-kecenderungan yang menyimpang, atau yang berdasarkan latihan-latihan mental yang remeh, dan propaganda-propaganda ini telah membuat pembaca-pembaca Barat menarik kesimpulan yang salah mengenai Islam pada saat ini, dan telah menyesatkan orang-orang Muslim dengan melemahkan *iman* mereka, karena ilusi bahwa Islam tradisional sudah kuno dan bahwa dengan mempercayai teori-teori dan interpretasi-interpretasi modern, mereka bersekutu dengan kekuatan-kekuatan yang pasti menang di kemudian hari.

Namun ilusi-ilusi tersebut sesungguhnya sangat jauh dari kebenaran. Walaupun menghadapi pengaruh-pengaruh buruk modernisme dan kebingungan yang timbul di dalam hati dan pikiran kaum Muslimin tertentu yang terombang-ambing antara tradisi mereka sendiri dengan ideologi-ideologi dan nilai-nilai Barat, Islam masih tetap bertahan sebagai sebuah tradisi yang hidup, baik pada level eksoteris maupun esoterisnya. Jika tidak, demikianlah kenyataannya, maka pada saat ini kami hampir tidak mungkin dapat berbicara mengenai penerapan ajaran-ajaran Islam di dalam menanggulangi problem-problem yang dihadapi manusia modern. Jika tidak ada lagi yang tersisa dari ajaran-ajaran Islam kecuali beberapa interpretasinya yang bersipat sentimental atau apologetik, maka pada saat ini kita hampir tidak mungkin mengharapkan Islam untuk memberikan suatu penangkal terhadap penyakit-penyakit yang diakibatkan oleh modernisme itu sendiri. Islam yang otentik dan tradisional terus hidup. Islam harus dipelajari dan diketemukan kembali di dalam totalitasnya, melalui sumber-sumbernya dalam bentuk lisan dan tertulis, sebagaimana ia telah dihayati dan disyiarkan sejak pertama sekali diwahyukan, dan melalui manifestasi-manifestasinya pada saat ini di dalam jiwa dan kehidupan kaum Muslimin di berbagai negara di dunia Islam dengan kondisi-kondisi historis, politik, dan sosial yang berbeda, kondisi-kondisi yang pada saat terakhir dari sejarahnya dipaksakan kepada *Darul Islam* yang pernah bersatu. Karena kami lebih mengenal dunia Arab dan Parsi maka kepada negara-negara Islam inilah kami berpaling untuk memahami keadaan Islam, baik di dalam dunia Islam pada masa sekarang maupun di dalam konfrontasinya terhadap modernisme. Walaupun hanya merupakan sebagian dari dunia Islam, tapi negara-negara ini sangat penting karena peranan utama yang pernah mereka pegang sebagai pusat *Darul Islam* sejak awal mula berdirinya kebudayaan Islam.□

CATATAN KAKI

[1]) Perlu diketahui bahwa berbagai fenomena yang tidak penting di dalam masyarakat Islam tradisional, fenomena yang ditonjolkan oleh orientalis-orientalis Eropa, memegang peranan besar di dalam perkembangan modernisme di dunia Islam sejak abad ke-19 yang lampau.

[2]) Di antara semua ini yang terpenting adalah buku-buku dari H.A.R. Gibb dan W.C. Smith yang telah kita sebutkan. Untuk bibliografi mengenai masalah ini lihat karya C. Adams.yang berjudul *A Reader's Guide to the Great Religions,* New York and London, 1965.

[3]) Lihat karya S.H. Nashr, *Islamic Studies,* Bab 8, di mana masalah ini dibahas untuk bidang filsafat.

[4]) Sulitnya komunikasi di antara negara-negara di dunia Islam adalah sedemikian merata, sehingga hubungan tilpon dari hampir setiap ibukota negara Islam dengan London atau Paris adalah lebih mudah daripada antar ibukota negara Islam. Bahkan di dalam hal-hal tertentu kita tidak dapat berhubungan tilpon dengan ibukota negara tetangga kecuali melalui sebuah ibukota di Eropa, misalnya Paris dan London. Orang-orang yang pernah mencoba hubungan tilpon, katakanlah di antara Beirut dengan Teheran, tentu telah mengalami kenyataan ini.

[5]) Di dalam salah satu risalah Jabir bin Hayyan, kami pernah membaca bahwa untuk pintu-pintu tertentu, Allah membuat sebuah gembok dengan dua anak kunci. Salah satu anak kunci tersebut diberikan kepada orang-orang Arab dan yang lainnya kepada orang-orang Parsi. Mereka inilah kelompok-kelompok ethnis terpenting yang menciptakan kebudayaan Islam klasik. Kemudian Jabir menambahkan bahwa kedua bangsa ini pada suatu saat nanti akan berpisah sehingga masing-masing tidak dapat membuka pintu-pintu tersebut. Kita mungkin akan bertanya-tanya, pada saat ini berapa banyakkah pintu-pintu yang masih tertutup di samping karena perpisahan orang-orang Arab dengan orang-orang Parsi, juga karena perpisahan orang-orang Arab dengan orang-orang Turki, orang-orang Turki dengan orang-orang Parsi, orang-orang Parsi dengan orang-orang Muslim yang berada di bagian-bagian lain dari dunia Islam, dan seterusnya.

[6]) Sudah tentu hal-hal yang seperti ini tidak terjadi di dalam rukun-rukun Islam yang ditaati oleh semua Muslim-muslim yang saleh di mana pun juga, tetapi di dalam aspek-aspek tertentu di dalam Sunnah seperti shalat berjama'ah, berkorban, berziarah ke tempat-tempat suci, shalat sunnat, barzanji dan lain-lain sebagainya.

[7]) Tampaknya bahwa kepengasihan *(rahmah)* Allah tidak akan memungkinkan bahwa semua saluran tradisional untuk penyiaran barakah melalui bentuk-bentuk seni suci akan tertutup bagi suatu lingkungan Islam tertentu, walau pun lingkungan ini telah menjadi modern. Dengan demikian di kota-kota besar tertentu di dunia Islam, kota-kota yang menjadi cemar karena arsitektur modern yang paling buruk sekalipun, kita dapat dikejutkan oleh pembacaan al-Qur'an yang sangat indah, kaligrafi-kaligrafi yang mengagumkan, atau bentuk-bentuk lain dari seni Islam yang terus berperan sebagai saluran penyiaran barakah Islam.

[8]) Sesungguhnya apabila kita mengesampingkan berbagai prasangka dan salah paham dari tokoh-tokoh orientalis Barat, maka jelaslah bahwa di dalam kegigihan mereka mempelajari kebudayaan Islam sebagai suatu keutuhan, dan di dalam sikap mereka yang lebih mengutamakan dunia Islam daripada pecahan-pecahannya yang tidak penting sebagai landasan studi-studi mereka, mereka telah memberikan sumbangan kepada orang-orang yang ingin mempelajari Islam. Banyak intelektual Muslim yang masih muda telah dapat melihat totalitas dan kebudayaan Islam melalui studi-studi yang dilakukan orang-orang Barat. Orang-orang Barat ini, karena pendekatan mereka dari luar, telah berusaha melihat keseluruhan kebudayaan Islam daripada bagian-bagiannya. Sudah tentu kenyataan ini tidak dapat dipergunakan sebagai dalih untuk memaafkan salah tafsir yang disengaja maupun yang tidak oleh banyak tokoh-tokoh orientalis di dalam karya-karya mereka yang tidak kecil peranannya di dalam menciptakan keruntuhan intelektual di antara Muslim-muslim modern, terutama sekali di negara-negara Islam di mana bahasa Eropa lazim dipergunakan. Lihat karya M. Jamilah, *Islam and Orientalism,* Lahore, 1971, di mana pendapat dari beberapa Islamolog yang terkenal dikritik dari sudut pandangan Syari'ah ortodoks.

[9]) Terutama sekali lihat karya-karya S.H. Nashr, "The Immutable Principles of Islam and Western Education", *Muslim World,* Jan. 1966, halaman 4 -- 9; dan *Ideals and Realities of Islam.*

8 ISLAM DI DUNIA ARAB PADA MASA KINI

Orang-orang Arab telah dipilih Allah sebagai manusia-manusia yang pertama menerima dan menyebarluaskan agama Islam. Dan sejak kelahiran kebudayaan Islam, hidup mereka tidak dapat dipisahkan dari manifestasi-manifestasi Islam di mana pun juga. Mayoritas orang-orang Arab beragama Islam[1]), bahkan beberapa orang Arab Muslim, yang pada saat-saat terakhir ini memberontak menentang Islam, dalam berbagai hal tetap dipengaruhi oleh norma-norma dan spirit Islam. Jiwa dan mental mereka telah terlampau lama ditempa dan dibentuk oleh Islam, sehingga pengaruh agama ini tidak dapat hilang dengan begitu saja. Baik di dalam kehidupan orang-orang Arab yang secara sadar menganut Islam dan menerima ajaran-ajarannya, maupun di dalam kehidupan segelintir orang-orang Arab yang telah menyimpang daripadanya, Islam tetap merupakan realitas yang serba meliputi, yang pada saat sekarang secara praktis menembus ke dalam setiap aspek eksistensi individual dan kolektif mereka.

Tetapi walaupun ada ikatan yang tak dapat dipisahkan antara Islam dengan orang-orang Arab ini, peristiwa-peristiwa yang terjadi di abad yang lampau telah menyebabkan masuknya berbagai ide asing yang berkisar tentang nasionalisme, sekularisme, sosialisme dan Marxisme, ke dalam alam tradisional orang-orang Arab. Ide-ide tersebut bagi kelas-kelas tertentu telah menimbulkan berbagai modifikasi di dalam pemahaman mereka terhadap pola tradisional agama Islam. Sudah tentu faktor-faktor ini harus dievaluasi dan

dipertimbangkan apabila kita mempelajari Islam di dunia Arab kontemporer, karena faktor-faktor ini merupakan latar belakang dari suasana kompleks dan sering membingungkan seperti yang dapat kita saksikan sekarang.

Unsur pertama yang harus kita bahas di dalam mempelajari kehidupan religius orang-orang Arab dewasa ini adalah goncangan yang dialami oleh seluruh kaum Muslimin, khususnya orang-orang Arab pada abad ke-19, karena dominasi negara-negara Eropa, suatu dominasi yang bagi kaum Muslimin merupakan krisis yang berdimensi kosmis. Untuk pertama kali di dalam sejarah mereka, kecuali pada episode serbuan pasukan Mongol yang singkat, kaum Muslimin mengalami penghinaan politik oleh orang-orang yang bukan Muslim. Janji al-Qur'an untuk memberikan kemenangan di atas dunia kepada kaum Muslimin, asal mereka tetap mentaati Islam, tampaknya telah disangkal oleh kenyataan sejarah. Kegoncangan yang sekaligus terjadi di bidang politik, sosial, dan agama, adalah sumber dari serangkaian reaksi yang sipatnya berbeda-beda: berkisar pada gerakan-gerakan "reformasi" yang ingin memurnikan Islam, sampai kepada bermacam-macam Mahdiisme yang melihat kebenaran keterangan-keterangan al-Qur'an mengenai akhir zaman di dalam penyelewengan-penyelewengan yang sedang terjadi, dan sekularisme total yang tidak memperoleh pengikut-pengikut dalam jumlah yang cukup banyak hingga abad ini.

Keseragaman Islam bersama-sama dengan sipat dari kegoncangan politik yang ditimbulkan oleh dominasi Barat tersebut, telah membuat pertimbangan-pertimbangan politik sebagai sebuah aspek pokok di dalam ide-ide dan tulisan-tulisan yang bersipat religius, dari banyak penulis-penulis Arab kontemporer. Cukup mengherankan betapa kecenderungan ini semakin kuat pada abad ke-20 dengan penghinaan politis yang diterima orang-orang Arab di Palestina, dari sebuah gerakan yang juga tidak dapat dipisahkan dari agama, walaupun sipatnya sangat nasionalistis dan acapkali sekular. Tragedi Palestina yang bagi orang-orang Arab merupakan penegasan politik Barat yang tidak mengenal moral, pada waktu yang bersamaan telah

menarik perhatian banyak orang kepada aspek religius dari aktivitas politik dan hubungan ekspresi politis dengan sentimen-sentimen keagamaan, pada zaman modern ini. Bagi orang-orang Arab, Palestina merupakan issu politik yang maha penting, dan lukisan di atas kanvas sejarah dari kisah-kisah tradisional mengenai peristiwa-peristiwa eskatologis yang secara religius sangat penting artinya sehubungan dengan kota Yerussalem.

Kesibukan politik orang-orang Arab pada abad ke-19, bersama-sama dengan berkembangnya perasaan frustrasi dan lemah secara kultural di dalam menghadapi Barat, akhirnya mendorong mereka untuk meniru pola-pola nasionalisme Barat.

Api nasionalisme Arab yang pertama sekali dikobarkan oleh sekelompok orang-orang Arab yang pernah belajar di Barat, yang hampir semuanya berasal dari Syria dan kebanyakan beragama Kristen, dalam waktu singkat telah berhasil mengubah kehidupan politik di dunia Arab: Pertama sekali, kejatuhan imperium Ottoman, kemudian kemerdekaan yang diperoleh beberapa negara Arab, dan yang terakhir, lahirnya sebuah gerakan yang ingin menciptakan persatuan di antara sesama mereka. Yang terakhir ini, masih berada di dalam tahap eksperimen dan masih menghadapi cobaan-cobaan.

Tetapi walaupun pada mulanya berasal dari Barat yang bersipat sekular, kekuatan inipun akhirnya secara perlahan-lahan mengalami proses muslimisasi, begitu ia masuk ke tengah rakyat banyak. Sedemikian hebatnya proses muslimisasi ini sehingga pada saat ini bagi mayoritas orang-orang awam, istilah Arabisme, atau *'Urubah,* secara otomatis hampir identik dengan Islam.[2]) Bagi orang-orang Arab yang awam, setiap Muslim yang hapal beberapa ayat al-Qur'an dan dapat melakukan shalat adalah "seorang Arab" karena di dalam pikiran mereka menjadi seorang Arab dan menjadi seorang Muslim adalah sama. Bahkan di dalam lingkungan-lingkungan terpelajar, seperti di Mesir dan Aljazair, banyak orang yang hampir mengidentik-kan ikatan-ikatan dan afiliasi-afiliasi nasional dengan ikatan-ikatan dan afiliasi-afiliasi Islam. Politik tetap tidak dapat dipisahkan dari agama dan banyak sekali ide-ide religius dari tokoh-tokoh Arab

dicurahkan kepada segi-segi yang bersipat politis di dalam Islam dan dunia Arab pada abad yang lampau.

Di samping efek-efek politis, serangan Barat terhadap dunia Arab juga merupakan serangan langsung terhadap Islam sebagai sebuah agama. Orang-orang Arab senantiasa menyadari kenyataan bahwa sejak kekalahan mereka di bidang politik; agama dan kultur mereka telah merupakan sasaran dari berbagai serangan yang tak terhitung banyaknya, berkisar dari fitnah yang terang-terangan dari para pengabar Injil dan para orientalis, hingga teknik-teknik yang lebih halus untuk melakukan "de-islamisasi" terhadap pemuda-pemuda Muslim di dalam lembaga-lembaga pendidikan yang dimiliki dan dipimpin oleh orang-orang Barat di dunia Arab. Oleh karena itu sejak akhir abad 19 banyak ide-ide religius kaum Muslimin mengambil sikap apologetik, dan lama kelamaan lahirlah satu tipe pemikir-pemikir religius Muslim yang tanpa sadar telah kalah di dalam perang intelektual melawan modernisme dan Barat, dan pada saat ini satu-satunya perjuangan mereka untuk membela agama adalah menunjukkan bahwa setiap ide yang sedang populer pada masa kini, sesungguhnya telah dicetuskan Islam sebelum diambil alih oleh Barat. Bahkan penemuan-penemuan sains modern, yang sudah tentu akhirnya menjadi basi dan kuno, dicari-cari di dalam al-Qur'an seolah-olah untuk menunjukkan kebesaran al-Qur'an terletak di dalam kenyataan bahwa ia telah meramalkan penemuan-penemuan fisika atau biologi tertentu.[3]) Karena serangan Barat yang terus menerus, sikap apologetik tersebut menjadi sebuah aspek yang dapat kita jumpai di dalam hampir setiap pemikiran dan karya keagamaan dari orang-orang Arab modern. Hingga saat ini pun, sikap tersebut beserta kesibukan politik seperti yang kami nyatakan di atas, tetap menonjol di dalam karya-karya religius dari tipe tertentu yang secara luas dibaca oleh kelas-kelas masyarakat yang modern.

Serangan terhadap Islam mendorong kecenderungan lain sehingga pada abad ke-12H/18M, di jantung dunia Arab, Muhammad bin Abdul Wahab beserta tokoh-tokoh lainnya, mencetuskan suatu gerakan untuk "memurnikan" Islam dengan kembali kepada sumber-sumber agama dan membersihkan tradisi Islam dari perkembangan-

perkembangan yang dialaminya di belakang hari, baik perkembangan-perkembangan yang bersipat intelektual maupun yang bersipat artistik. Kalau bukan karena goncangan yang diakibatkan oleh dominasi Barat, mungkin sekali gerakan ini akan berkembang menurut garis-garis kebijaksanaan yang berbeda sekali[4]). Sebagai kenyataannya, frustrasi menghadapi dominasi total Barat membuat gerakan ini sebagai tempat berkumpul gerakan-gerakan "reformis" terkenal, yang diasosiasikan dengan tokoh-tokoh seperti 'Abdur Rahman al-Kawakibi, Jamaluddin al-Afghani (atau Astarabadi), Muhammad 'Abduh, dan Rasyid Ridha. Bagi Rasyid Ridha, latar belakang intelektual dari reformasi *Salafiyyah*nya – demikianlah nama mazhabnya itu – hampir sama dengan latar belakang dari orang-orang Wahhabi[5]). Baik gerakan Rasyid Ridha maupun Wahhabi, keduanya secara positif menekankan syari'ah, menentang sufisme, faham-faham mistis, filsafat Islam dan hampir keseluruhan tradisi intelektual Islam. Maka berkembang sebuah "rasionalisme" yang dipadukan dengan "puritanisme", berdasarkan suatu sikap yuridis dan theologis yang banyak dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Ibnu Taymiyah beserta pengikut-pengikutnya, dan mempersempit kehidupan intelektual Islam yang luas menjadi sebuah porsi kecil dari keluasan tradisionalnya yang semula. Efek semacam ini terhadap pemikiran religius antara kelas-kelas terpelajar di dunia Arab masih besar, terutama sekali di Timur Dekat. Tapi dengan gerakan Wahhabi sebagai kekecualian, dunia Arab di sebelah Barat di dalam hal-hal tertentu telah terhindar dari gelombang yang melanda Mesir dan Syria pada abad yang lampau.

Bertentangan dengan kecenderungan fundamentalis dan puritan ini, sejak awal abad ke-20 di kalangan orang-orang Arab telah berkembang sebuah mode pemikiran lain, yang mengajarkan sekularisme dalam tingkat yang berbeda, dan berkisar dari pembelaan-pembelaan yang halus terhadap kebudayaan Barat, sampai kepada tulisan-tulisan Salamah Musa dan tulisan-tulisan yang semula dari Thaha Husain, yang menghendaki peniruan total terhadap kultur Barat dan perpisahan total dari rangkuman Islam tradisional. Sudah tentu ketika orang-orang yang seperti mereka ini memulai

pembelaan terhadap kultur Barat dan sekularisme, tampil pula tokoh-tokoh lain seperti Mushthafa Shadiq ar-Rafi'i, Mushthafa Luthfi al-Manfaluthi, dan Syakib Arsalan yang dengan pedas mengecam tulisan-tulisan mereka. Walaupun demikian pandangan-pandangan yang sama dengan pendukung-pendukung sekularisme tersebut, masih terus dimiliki oleh sejumlah orang-orang yang berpengaruh, dan situasi Islam pada masa sekarang, di dalam kelas-kelas tertentu masyarakat Arab, tidak dapat dipahami tanpa mempelajari latar belakang ini, walaupun pendukung-pendukung sekularisme pada masa kini berbeda dari rekan-rekan mereka di masa yang lampau tersebut.

Di samping kecenderungan-kecenderungan dan gerakan-gerakan yang telah kita sebutkan di atas, terutama sekali setelah berakhirnya perang dunia kedua, di dalam masyarakat Arab timbul sebuah reaksi baru yang telah melakukan banyak modifikasi terhadap efek dari gerakan-gerakan yang terdahulu tersebut. Reaksi baru ini adalah karena kekecewaan terhadap Barat dan kesadaran terhadap keburukan-keburukan moralnya yang jelas terlihat di dalam kekejian-kekejian Perang Dunia, kemudian di dalam perang Palestina beserta kaitan-kaitannya[6]). Sikap yang terlampau memuja Barat dari "pemimpin-pemimpin" generasi yang terdahulu telah menimbulkan keraguan terhadap nilai kebudayaan Barat - yang demi kebudayaan itu - kepada orang-orang Arab diminta untuk meninggalkan agama dan *way of life* mereka sendiri. Beberapa penulis, seperti Thaha Husain, di dalam tulisan-tulisannya yang belakangan secara blak-blakan mengemukakan kekuatiran terhadap kebudayaan Barat beserta akibat-akibatnya. Kesadaran ini yang masih berada di dalam proses merubah citra Barat bagi orang-orang Arab, mempunyai sebuah efek yang besar terhadap peranan dan fungsi agama bagi orang-orang Arab. Di sini kita harus ingat bahwa sejak abad ke-19, karena kekuatan argumentasi yang diperoleh dari sumber-sumber Barat dan keberhasilan Barat itulah orang-orang Arab diminta, bahkan pada saat inipun masih diminta oleh pemimpin-pemimpin mereka yang berpandangan dangkal, untuk meninggalkan tradisi mereka sendiri.

Di dunia Arab pada masa kini, di samping faktor-faktor yang benar-benar bersipat intelektual dan mental, yaitu faktor-faktor yang dinyatakan di dalam ide-ide yang sedang populer dan yang mempengaruhi agama di bidang artikulasinya, masih ada faktor-faktor lain yang bersipat sosial ekonomi dan unsur-unsur kehidupan sehari-hari yang mempunyai efek yang sama – jika tidak lebih – seperti ide-ide filosofis dan theologis terhadap kehidupan religius. Sesungguhnya, secara umum di dunia Islam, dan secara khusus di dunia Arab sekarang ini, Islam semakin lebih terkikis oleh penetrasi mode-mode asing untuk kehidupan sehari-hari daripada oleh ide-ide ilmiah atau ide-ide filosofis yang bersipat agnostik, yaitu ide-ide yang juga sangat mempengaruhi Kristen sejak zaman renaissance. Salah satu cara yang terbaik untuk mengukur intensitas kehidupan religius Islam adalah mempelajari sampai sejauh mana syari'ah, di dalam pengertiannya yang sempurna dan di dalam sipatnya yang mencakup setiap aspek kehidupan, diterapkan di dalam ambiensi tertentu. Di dalam aspek formal dan legalnya, syari'ah diterapkan dengan tingkatan-tingkatan yang berbeda, dari negara-negara seperti Saudi Arabia dan Kuwait yang hanya memakai hukum syari'ah, sampai kepada negara-negara seperti Tunisia di mana sebagian hukumnya bersumber dari Eropa. Di bidang yuridis kita dapat menyaksikan sebuah pola kompleks yang sebagian besar menunjukkan usaha dari kebanyakan negara-negara Arab untuk memodifikasikan ajaran-ajaran syari'ah, dan dalam waktu yang bersamaan sedapat mungkin mempertahankan perintah-perintah dan prinsip-prinsipnya[7]).

Tetapi masalah yang lebih sulit dan lebih penting untuk dipelajari adalah sampai sejauh mana mode kehidupan, yang semula secara total ditentukan oleh syari'ah, mengalami sekularisasi. Di sini kita akan menemukan suatu kenyataan yang cukup mengherankan, bahkan di negara-negara yang telah memperkenalkan hukum-hukum non-syari'ah, bahwa konsep mengenai hukum sekular atau mengenai sekularisasi kehidupan tetap asing bagi kebanyakan orang-orang Arab, kecuali bagi segelintir di antara mereka yang telah mengalami westernisasi secara sempurna. Tetapi merembesnya mode

kehidupan keduniawian yang sembrono, mode yang merupakan ciri dari masyarakat-masyarakat industri modern, dapat kita saksikan di kota-kota besar di dunia Arab. Pelanggaran perintah-perintah syari'ah, misalnya yang berkenaan dengan perzinaan dan alkohol adalah sebuah fenomen yang lebih sering dilakukan di kota-kota besar, baik oleh orang-orang yang menganggap diri mereka benar-benar Muslim dan yang akan marah sekali apabila mereka dinyatakan sebagai non-Muslim, tetapi umumnya tidak menyadari adanya kontradiksi-kontradiksi di dalam cara hidup mereka. Semakin jauh seorang Arab modern dari agama, seperti rekan-rekannya yang berbangsa Parsi atau Turki, lebih banyak disebabkan oleh godaan untuk menciptakan sebuah "surga" hawa nafsu yang palsu di sekeliling dirinya daripada untuk memainkan peranan Ilahi, tak ubahnya apa yang dilakukan oleh seorang filosof Barat yang agnostik. Bahaya yang mengancam Islam lebih banyak datang dari manusia-manusia yang tenggelam di dalam hawa nafsu dan kesenangan-kesenangan duniawi, sehingga mereka sama sekali melupakan aspek kehidupan yang sakral seperti yang diajarkan agama, daripada para filosof rasionalistik yang pada zaman renaissance telah menghancurkan persatuan Kristen dan melemahkan iman mereka. Syari'ah tetap dihargai sebagai ekspresi yang konkrit dari kehendak Allah, tetapi semakin banyak manusia di kota-kota besar membiarkan pengaruh syari'ah terhadap kehidupan, mereka dilonggarkan penetrasi mode-mode kehidupan dan kegiatan yang sama sekali asing bagi Islam[8]).

Salah satu aspek Islam yang penting di dalam kehidupan kontemporer orang-orang Arab adalah kemunculan gerakan-gerakan yang menghendaki syari'ah ditegakkan kembali secara sempurna sebagai hukum yang maha mengatur kehidupan sehari-hari kaum Muslimin. Gerakan-gerakan ini berkisar dari partai Istiqlal di Marokko, yang mempunyai program-program politik dan sosial yang tegas, hingga Ikhwanul Muslimin, salah satu gerakan yang penting di antara semua yang lahir di dalam dasawarsa yang lampau di dunia Arab. Karya-karya para pemuka intelektual dalam gerakan ini, seperti Sayyid Quthb, terutama sekali berdasarkan penerapan kembali syari'ah

secara ketat di dalam seluruh kehidupan manusia. Pengaruh gerakan ini yang terus menerus, bahkan di kalangan remaja, menunjukkan hasrat yang kuat dari bagian penting dari kelas-kelas modern untuk kebangkitan dan pembaharuan moral. Yang merupakan daya tarik yang terus menerus dari tokoh-tokoh seperti Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb adalah keyakinan mereka yang teguh kepada syari'ah dan teladan-teladan pribadi mereka sehubungan dengan ketaatan kepada syari'ah, daripada analisa-analisa intelektual mereka terhadap masalah-masalah kontemporer, analisa-analisa yang sering tidak melihat hakikat sesungguhnya dari masalah-masalah tersebut. Adanya gerakan-gerakan seperti Ikhwanul Muslimin ini, di samping kenaifan-nya di dalam menghadapi problem-problem zaman modern ini, menunjukkan tetap adanya pengaruh agama terhadap kehidupan masyarakat di dalam aspek-aspek ekonomi, sosial dan politik; apalagi di dalam kehidupan batin manusia.

Sehubungan dengan kehidupan politik di dunia Arab sekarang, yang betul-betul mengherankan adalah islamisisasi yang semakin besar walaupun adanya kecenderungan-kecenderungan revolusioner untuk mewujudkan bentuk-bentuk pemerintahan asing yang seringkali memiliki ideologi-ideologi anti Islam. Pemimpin-pemimpin nasional biasanya terpaksa menyesuaikan diri dengan pandangan-pandangan Islam dari massa rakyat yang terus menerus melakukan desakan kepada mereka[9]). Dan banyak di antara para pemimpin itu sendiri memadukan kecenderungan-kecenderungan politik kiri dengan keyakinan-keyakinan Islam yang sangat kuat. Di dunia Arab dewasa ini di samping pemimpin-pemimpin tradisional yang merupakan Muslim-muslim yang taat atau yang setidak-tidaknya secara terang-terangan mendukung Islam, kita dapat pula menyaksikan pemerintah-an-pemerintahan yang paling revolusioner dan memadukan politik yang ekstrim kiri dengan ketaatan kepada syari'ah dan tradisi Islam. Perpaduan ini dari luar terlihat sangat ganjil dan mengherankan bagi pengamat-pengamat Barat yang secara *a priori* telah mempersiapkan kriteria, yang mereka simpulkan dari pengalaman mereka di Barat, di dalam mempelajari dunia Arab[10]). Jadi nasionalisme ala Barat yang pada hakikatnya bertentangan dengan universalisme Islam,

nasionalisme yang sangat melemahkan Islam pada fase-fase awal dari nasionalisme Arab dan yang telah melahirkan kecenderungan-kecenderungan anti Islam di berbagai negara Islam non-Arab, setelah beberapa dasawarsa ini secara paradoks sekali tampaknya bersatu dengan etos Islam di berbagai negara Arab sekarang, walaupun nasionalisme ala Barat tersebut besar pengaruhnya di dalam memecah belah bangsa-bangsa yang beragama Islam dan di dalam memecah-mecah warisan Islam, yang sesungguhnya merupakan milik semua kaum Muslimin.

Dan paralel dengan setiap macam kekuatan sekularisasi, kita juga menyaksikan kekuatan-kekuatan yang sedang berusaha untuk menegakkan Islam kembali di bidang politik dan sosial. Selanjutnya dalam beberapa tahun yang terakhir ini, kita juga dapat menyaksikan adanya kecenderungan yang sama di bidang intelektual. Di dalam beberapa dasawarsa yang lalu, kita telah menyaksikan betapa hebatnya peralihan perhatian para penulis kepada agama dan masalah-masalah agama, sehingga beberapa orang yang paling terkenal di antara mereka, seperti Abbas Mahmud al-'Aqqad dan Thaha Husain, yang di dalam karya-karya mereka sebelumnya tidak memperlihatkan perhatian kepada agama, akhirnya menulis sejumlah studi-studi biografis mengenai Nabi dan para sahabat, atau studi-studi dengan tema-tema keagamaan. Kecenderungan yang seperti ini melengkapi literatur-literatur keagamaan dari pusat-pusat studi agama, khususnya al-Azhar, dan literatur-literatur dari para alumni dari pusat-pusat studi tersebut[11]). Kecenderungan ini pun melengkapi tulisan-tulisan yang sedikit, namun kian bertambah juga jumlahnya dari manusia-manusia yang secara khusus, tidak melibatkan diri tetapi sangat berkepentingan dengan masalah-masalah agama. Salah satu karya keagamaan terbaik yang terbit di dunia Arab selama beberapa dasawarsa yang lampau adalah *City of Wrong*, karya seorang dokter bedah Mesir yang bernama Kamil Husain.[12])

Kebangkitan kembali perhatian para intelektual kepada Islam, betapa pun juga sudah tentu tidak disukai oleh orang-orang yang dinyatakan sebagai "intelektual-intelektual" modern dan sekular, yaitu orang-orang yang biasanya memiliki kecenderungan-

kecenderungan ultra-nasionalistis atau Marxis, disertai oleh kebangkitan kembali perhatian kepada keseluruhan tradisi pemikiran Islam, terutama sekali kepada filsafat dan sufisme. Filsafat Islam tradisional di negeri Mesir dihidupkan kembali oleh Jamaluddin al-Afghani[13]) setelah berabad-abad lamanya tidak diajarkan di kebanyakan madrasah-madrasah, dan hanya dapat bertahan sebagai tradisi intelektual yang hidup di Parsi dan di kawasan-kawasan di sekitarnya. Dalam abad ini, studi yang giat mengenai filsafat Islam telah dilakukan di dunia Arab, terutama sekali di Mesir, oleh tokoh-tokoh seperti Mushthafa 'Abdur Raziq, Ibrahim Madzkur, 'Abdur Rahman Badawi, Fu'ad al-Ahwani, Muhammad Abu Ridah, Utsman Amin, dan lain-lainnya. Usaha-usaha mereka ini jangan dipandang sebagai studi-studi akademis saja tetapi juga sebagai suatu perjuangan untuk menghidupkan kembali warisan intelektual Islam. Karya-karya mereka sudah tentu memiliki suatu signifikansi religius dan di dalam hal ini berhubungan dengan karya-karya dari para penulis dan orang-orang Arab terpelajar mengenai masalah-masalah religius. Perhatian yang semakin besar kepada filsafat Islam di dunia Arab dihubungkan dengan hasrat yang besar dari orang-orang terpelajar modern untuk menemukan kembali diri sendiri setelah kekecewaan mereka terhadap Barat, kekecewaan yang semakin menjadi-jadi bersamaan dengan proses keruntuhan maupun disintegrasi yang cepat dari masyarakat dan kultur Barat modern seperti yang kita saksikan dalam beberapa abad yang terakhir ini.

Harus kita ingat bahwa kita sama sekali tidak dapat mengukur intensitas kehidupan religius orang-orang Arab semata-mata dengan mempelajari reaksi-reaksi mereka terhadap dunia modern. Kita pun harus mempelajari mode-mode kehidupan religius tradisional yang tidak berubah dan senantiasa hidup. Kebanyakan sarjana-sarjana Barat, seperti yang telah kami katakan hanya terlatih untuk mempelajari perubahan-perubahan saja dan yang secara *a priori* telah beranggapan bahwa perubahan-perubahan itu sajalah yang signifikan, mempunyai kecenderungan untuk mengabaikan unsur-unsur permanen di dalam kehidupan religius tradisional kaum Muslimin pada umumnya dan orang-orang Arab pada khususnya, dan mereka

terlampau membesar-besarkan betapa pentingnya apa yang mereka nyatakan sebagai gerakan-gerakan "reformasi". Sedang kenyataannya pada saat ini pengaruh tokoh-tokoh "reformasi" di dunia Arab adalah jauh lebih kecil daripada pengaruh tokoh-tokoh Muslim tradisional masa lampau dan sekarang. Misalnya kita dapat mengajukan pertanyaan, manakah karya dari tokoh-tokoh "reformasi" modern tersebut yang dapat mengimbangi popularitas karya-karya al-Ghazali. Inti kehidupan religius berada dan akan tetap berada di dalam bentuk-bentuk dan praktek-praktek tradisional, di dalam hati sanubari individu-individu yang memandang Islam sebagai suatu jalan menuju Allah dan sebagai suatu hal yang membuat kehidupan di dunia ini suci, dan bukan sebagai modal untuk mencapai tujuan-tujuan keduniawian, baik di bidang politik, sosial maupun ekonomi.

Untuk memahami peranan agama di dunia Arab kontemporer kita harus pula memahami makna dari shalat berjama'ah yang masih dilakukan di setiap kota; dari calon-calon haji yang tak terhitung jumlahnya yang terus tertarik ke kutub spiritual Mekkah, dan dari berjuta-juta orang yang mengunjungi tempat-tempat pertapaan manusia-manusia saleh, dari tempat pertapaan Mulay Idris di Marokko hingga tempat pertapaan Ra'sul Husain di Kairo dan tempat-tempat pertapaan Syi'ah di Najef dan Karbala. Kita harus menyadari vitalitas dan kesinambungan dari ajaran religius tradisional di kalangan Sunni dan Syi'ah. Kita pun harus menyadari kontinuitas dari tradisi-tradisi intelektual Islam di antara para ulama dan kelas-kelas terpelajar tradisional, dan dari kehidupan iman di dalam jiwa mayoritas masyarakat yang masih menganggap bahwa shalat dan kebaktian merupakan pola alam semesta di mana hidup manusia harus berintegrasi. Perubahan-perubahan atau reaksi-reaksi yang disebabkan oleh dominasi Barat serta tragedi-tragedi politik kultural yang diakibatkannya, hanya dapat dipahami dengan meyakini eksistensi yang dominan dari tradisi Islam yang masih hidup. Untuk setiap orang Arab, baik yang masih muda mau pun yang sudah tua, yang menyukai sekularisme, sosialisme dan Marxisme, banyak orang yang berpandangan bahwa tak sebuah pun dari isme-isme ini dapat menggantikan realitas Islam yang serba mencakup. Untuk

benar-benar memahami kehidupan religius orang-orang Arab di samping tokoh-tokoh "pembaharuan", "reformasi", dan pemberontak-pemberontak yang merugikan, tata tradisional tidak perlu kita nyatakan lagi, kita pun harus menyadari unsur-unsur permanen dan kontinu yang tak terhitung banyaknya di dalam arti, dari sebuah tradisi yang hidup dan yang diperlihatkan dengan sejelas-jelasnya oleh Islam di dalam manifestasinya di kalangan orang-orang Arab dan orang-orang non-Arab.

Demikianlah pula, apabila kita berbicara mengenai kehidupan religius dari orang-orang Arab kontemporer, kita pun tidak mungkin melupakan sufisme yang terletak di dalam inti tradisi Islam, yang di sepanjang sejarah Islam telah berperan sebagai sumber regenerasi spiritual dan religius karena ia merupakan sumber yang tak terlihat, sekalipun bagi gerakan-gerakan eksternal dan sosial yang bersipat religius[14]). Tetapi cukup mengherankan bahwa sebagian besar informasi-informasi mengenai agama di dunia Arab, tidak menerangkan unsur dasar ini dan melupakan sekte-sekte sufi beserta kebangkitan kembali sekte-sekte ini dalam abad yang lampau, kecuali sekte Sanusiyyah yang lebih sering dipelajari karena sipatnya yang puritan dan kecenderungan-kecenderungan "Wahhabi"nya[15]).

Adalah suatu kenyataan bahwa pada abad ke-19, dalam waktu yang bersamaan dengan masuknya modernisme dan sekularisme ke dunia Arab dan kebangkitan "tokoh-tokoh reformasi" modern yang banyak disebutkan di dalam studi-studi berbahasa Eropa, terjadi pula suatu pembaharuan yang sungguh-sungguh di dalam berbagai sekte sufi oleh para aulia yang benar-benar merupakan "tokoh pembaharuan" *(mujaddid)* di dalam pengertian tradisionalnya, yang sangat berbeda dari "tokoh reformasi" *(mushlih)* di dalam pengertian modernnya.[16]) Pembaharuan sekte Syadziliyyah dan didirikannya cabang-cabang dan sekte-sekte baru seperti Yasyruthiyyah, Badawiyyah, dan Madaniyyah, terutama sekali di negeri-negeri Arab Timur Tengah, dan Darqawiyyah[17]) di Maghrib, merupakan pertanda kebangkitan kembali kehidupan spiritual yang intensif, yang telah mempengaruhi keseluruhan hidup religius masyarakat Muslim hingga saat ini.

Dalam abad ini kita dapat menyaksikan kekuatan-kekuatan pembaharuan spiritual yang sama. Pengaruh dari guru sekte Darqawi di Aljazair, syeikh Ahmad al-'Alawi, yang mendirikan sebuah cabang baru Syadziliyyah, meluas melampaui batas-batas negeri Maghrib, bahkan melampaui batas-batas dunia Arab,[18]) dan sangat terasa hingga saat ini. Setiap orang yang sering mengunjungi pertemuan sekte Syadziliyyah-'Alawiyyah di Damaskus atau di Aleppo tentu menyadari betapa besarnya pengaruh sang guru dan betapa luas *barakah*nya bagi cabang-cabang sekte tersebut yang didirikan murid-muridnya di berbagai negara Arab yang saling berjauhan letaknya seperti di Syria, Yaman, dan Marokko.

Demikian pula dengan di Mesir, hampir bersamaan dengan masa kehidupan Syeikh al-'Alawi seorang guru Syadziliyyah lainnya, Salamah Hasan ar-Radhi, mendirikan cabang Hamidiyyah dari sekte tersebut yang dalam waktu singkat banyak menarik pengikut-pengikutnya[19]). Penekanannya terhadap praktek syari'ah dan disiplin spiritual telah membuat cabang ini sebagai salah satu kekuatan spiritual yang besar di Mesir pada masa kini, dan menarik ahli-ahli dari berbagai profesi, termasuk para mahasiswa.[20]) Perannya di Mesir pada masa kini menunjukkan betapa pentingnya sufisme di dalam kehidupan religius kontemporer di berbagai negara di dunia Arab.

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalam dua atau tiga dasawarsa yang lalu telah menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial-politik yang besar di dunia Arab dan telah menonjolkan kecenderungan-kecenderungan seperti yang telah kami nyatakan di atas, di samping menimbulkan kecenderungan-kecenderungan yang lain. Kebingungan dan irrasionalitas yang emosional telah mencekam diri orang-orang tertentu, sebagai akibat dari keputusasaan yang ekstrim dan ketegangan-ketegangan yang keterlaluan, karena tindakan semena-mena terhadap orang-orang Arab di dalam tragedi Palestina beserta akibat-akibatnya, termasuk segala bentuk pemerintahan ekstrim yang kelahirannya didorong oleh peristiwa-peristiwa itu. Kita pun dapat pula menyaksikan kehancuran kualitas kehidupan religius yang lebih parah di kota-kota besar, terutama sekali di

kalangan remaja dari kelas atas yang tertarik kepada hal-hal yang remeh dan tidak penting di dalam kehidupan modern. Selanjutnya ideologi-ideologi politik yang terang-terangan bersipat sekular dan anti Islam telah berhasil memperoleh kekuatan di beberapa negara, di dunia Arab.

Tetapi bersamaan dengan tumbuhnya semua kekuatan dan kecenderungan yang anti tradisional ini, kita pun menyaksikan suatu kebangkitan perhatian kepada agama, terutama sekali di kalangan remaja. Untuk membuktikan hal ini cukuplah jika kita memperbandingkan jumlah remaja-remaja yang biasanya mengunjungi sesuatu tempat suci, seperti makam Ibnu 'Arabi di Damaskus atau makam Ra'is al-Husain di Kairo dua puluh tahun yang lampau dengan yang dapat kita saksikan pada masa ini. Praktek-praktek sufi dan syari'ah pada waktu-waktu belakangan ini sangat menarik perhatian orang banyak, bukan saja dari golongan masyarakat tradisional di desa-desa, tetapi juga masyarakat kota yang sebelumnya kurang perduli kepada agama.[21])

Bersamaan dengan pemuda-pemuda Arab yang belajar di negeri Barat atau di universitas-universitas Timur yang berorientasi Barat, yaitu pemuda-pemuda yang tergila-gila kepada ide-ide Barat yang berkisar dari positivisme hingga Marxisme, ada pula orang-orang yang kembali mencari akar mereka sendiri, dan dari dalam tradisi mereka sendiri mencari jawaban terhadap dilemma yang dihadapi ummat manusia di dalam dunia yang sudah tidak manusiawi ini, di mana kontradiksi-kontradiksi kian hari kian jelas terlihat. Kebangkitan perhatian kepada agama di dunia Arab selama satu atau dua dasawarsa ini adalah fenomen terpenting yang hampir tidak dapat dikesampingkan, sebagai sebuah reaksi emosional yang bersipat sementara terhadap serangan gencar dari sekularisme, seperti yang dikehendaki oleh ahli-ahli sejarah sekularis.

Kenyataannya, dewasa ini tampak bahwa kegemerlapan peradaban Barat yang menyilaukan itu telah mulai pudar dan kegagalan-kegagalan serta kesulitan-kesulitan yang diakibatkannya semakin jelas terlihat, sedang tuhan-tuhan palsu yang sedemikian didambakan oleh

orang-orang Arab modern sehingga mereka rela mengesampingkan Islam, ternyata sangat mengecewakan mereka. Kekalahan orang-orang Arab dalam perang tahun 1967 dan kehinaan-kehinaan yang mereka alami sebelum dan sesudah perang tersebut, bagaimana pun tidak mungkin dituduhkan kepada institusi-institusi Islam tradisional. Semua ini adalah kesalahan ideologi-ideologi modern yang mereka ambil pada abad ke-19 dan yang pada saat ini baru terlihat kenyataannya. Bagi kebanyakan orang Arab, peristiwa-peristiwa pada waktu-waktu terakhir ini hanya memperkuat kekecewaan mereka kepada program-program yang meniru Barat dengan begitu saja. Atau lebih tepat jika kita katakan bahwa tragedi-tragedi tersebut mereka pandang sebagai hukuman Allah terhadap diri mereka, karena telah meninggalkan Islam. Akhirnya, mereka memandang kesulitan-kesulitan ini sebagai cobaan yang menurut al-Qur'an harus dialami oleh setiap individu maupun seluruh kaum Muslimin di atas dunia ini. Mereka menyadari bahwa untuk kembali kepada Islam, mereka harus kembali menemui Islam secara sempurna, tidak di dalam bentuknya yang kaku dan apologetik, seperti yang digambarkan oleh beberapa tokoh "reformasi" modernis dalam abad-abad yang lampau.

Demikian pula halnya di bidang akademis, telah timbul satu kelas baru yang kecil namun cukup signifikan, suatu kelas yang tradisional namun sangat mengenal Barat tanpa menirunya secara mentah-mentah. Baik pada level rakyat awam maupun pada level intelektual, kita dapat menyaksikan adanya kesadaran mengenai keharusan untuk menanggapi agama secara serius di berbagai kalangan; dengan demikian para anggota dari kalangan-kalangan ini kembali kepada tradisi Islam yang otentik, baik di dalam aspek-aspek syari'ahnya maupun di dalam aspek-aspek sufinya.

Dewasa ini, dunia Arab berada di atas panggung sejarah yang paling kritis. Masih saja ada pihak-pihak yang ingin melakukan sekularisasi terhadap dunia Arab dan memisahkannya dari Islam sejauh mungkin. Tetapi karena bahasa Arab telah dipilih Allah sebagai bahasa pengantar al-Qur'an dan orang-orang Arab sebagai penyiar Islam yang pertama sekali, maka nasib orang-orang Arab tetap tak terpisahkan dari keseluruhan dunia Islam, bahkan dari manifestasi

Islam di atas dunia. Lagi pula kesejahteraan orang-orang Arab di masa depan, tergantung pada sampai sejauh mana mereka dapat mengingat identitas mereka yang sebenarnya, dan tetap mentaati kewajiban yang dipikulkan kepada mereka untuk berperan di atas panggung sejarah, karena identifikasi mereka dengan Islam tersebut. Karena manusia tidak mungkin menghilangkan cap Allah dari orde manusia, maka hingga saat ini Islam tetap berperan sebagai kekuatan terbesar yang senantiasa memberikan motivasi di dalam jiwa raga orang-orang Arab, dan merupakan faktor yang senantiasa ada di dalam setiap aspek kehidupan orang-orang Arab. Islam adalah sumber tempat segala sesuatu harus kembali, walaupun mereka untuk beberapa lama telah menjauhinya. Dan Islam tetap merupakan sebuah norma obyektif yang menempa kehidupan, dan yang sekaligus menjadi ideal mayoritas orang-orang Arab, baik secara individual maupun secara kolektif. Islam tetap merupakan sebuah realitas yang hidup, tanpa menyadari realitas ini kita tidak mungkin dapat memahami orang-orang Arab masa kini. Apabila kita berbicara mengenai orang-orang Arab, samalah artinya dengan berbicara mengenai orang-orang yang berbahasa al-Qur'an, orang-orang yang jiwanya telah berabad-abad ditempa oleh unsur-unsur al-Qur'an sedemikian rupa, sehingga sejarah kontemporer mereka tidak dapat dipisahkan dari Islam dan dunia Islam, tempat kebanyakan orang-orang Arab lahir, hidup dan mati. □

CATATAN KAKI

[1]). Sudah tentu banyak juga penduduk Arab yang beragama Kristen dengan kehidupan religius yang patut dipelajari secara serius dan tersendiri. Namun di dalam essay ini kami hanya membatasi pembahasan kami kepada Islam yang di samping merupakan agama mayoritas orang-orang Arab juga untuk berabad-abad lamanya merupakan acuan kultural bagi minoritas-minoritas religius di antara mereka, seperti orang-orang Kristen dan Yahudi.

[2]). "Bahkan hingga saat ini masih dapat dikatakan bahwa bagi seorang Arab Muslim berarti Arab........"
Lihat karya L, Gardet, *Mohammedanism*, terjemahan W. Burridge, New York, 1961, halaman 147.
"Sintesanya: suatu identifikasi yang kadang-kadang tanpa disadari di antara Islam dengan Arabisme".
Lihat karya W.C. Smith, *Islam in Modern History*, halaman 99.

[3]). Tulisan tokoh-tokoh ini, misalnya tulisan Farid Wajdi, yang terutama sekali terdapat di dalam *al-Azhar Journal*, pernah populer sekali di dunia Arab, bahkan di seluruh dunia Islam. Sikap ini telah kami bahas di dalam banyak tulisan-tulisan kami. Misalnya lihat karya S. H. Nashr, *Islamic Studies.*

[4]). Hal ini telah ditekankan oleh H.A.R. Gibb. Khususnya lihat karyanya yang terkenal, *Modern Trends in Islam.*

[5]). Pembahasan mengenai tokoh-tokoh "reformasi" ini terdapat di dalam banyak karya-karya para sarjana Barat, termasuk karya-karya yang terkenal dari Gibb dan Smith seperti yang telah kami sebutkan di atas. Lihat pula karya A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Ages,* London, 1962; karya K. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam,* Edinburg, 1965.

Penulis-penulis Arab juga telah menyumbangkan sejumlah studi mengenai tokoh-tokoh "reformasi" ini. Lihat karya Ahmad Amin, *Zu'ama'ul Ishlah fil 'Ashril Hadits,* Cairo, 1948; dan karya Tawfiq ath-Thawil, "al-Fikrud Dinil Islami fil 'Alamil 'Arabi" di dalam *al-Fikrul 'Arabi fi Mi'atu Sanah,* Beirut, 1967.

Mengenai tokoh-tokoh "reformasi" ini Tawfiq ath-Thawil menulis:

"Kita dapat mengatakan bahwa di dalam gerakan Wahhabi ditekankan doktrin *tawhid,* di dalam gerakan Sanusi hubungan di antara seruan agama dengan usaha dan aksi yang hasil-hasilnya diinginkan di dalam kehidupan duniawi ini, di dalam gerakan Kawakibi perjuangan melawan tekanan politik dan seruan kepada nasionalis-

me Arab di satu pihak dan di lain pihak kepada sosialisme, di dalam gerakan Jamaluddin al-Afghani perang suci melawan kolonialisme Eropa, di dalam Muhammad 'Abduh peranan akal sebagai kriteria terhadap pemikiran-pemikiran religius, dan di dalam Rasyid Ridha semangat untuk menyiarkan seruan Islam". *Op.cit.*, halaman 326.

Evaluasi "positif" ini merupakan ciri dari orang-orang Arab modern tertentu yang benar-benar berpandangan positif mengenai peranan "tokoh-tokoh reformasi" tersebut dan menganggap mereka sebagai penyelamat-penyelemat Islam sewaktu mereka sendiri masih hidup, tetapi melupakan kelemahan posisi mereka di dalam menghadapi mode-mode dan kecenderungan-kecenderungan Barat, dan pengabaian mereka terhadap aspek-aspek tertentu dari tradisi suci Islam.

[6]). Lihat tulisan H.A.R. Gibb, "The Reaction of the Middle East against Western Culture", di dalam karyanya, *Studies on the Civilization of Islam,* edisi S.J. Shaw dan W.R. Polk, London, 1962, Bab 14. J. Bercque juga telah menganalisa kecenderungan ini di dalam berbagai karyanya.

[7]). Lihat karya N.J. Coulson, *A History of Islamic Law,* Edinburg, 1964, Bagian Tiga.

[8]). Sehubungan dengan peranan Syari'ah yang sangat penting, lihat karya S.H. Nashr, *Ideals and Realities of Islam,* Bab IV.

[9]). "Begitu tokoh-tokoh nasionalis berkuasa, terjadilah konflik yang selama ini tersembunyi di antara beberapa pemimpin dengan desakan bertubi-tubi yang selalu ada dari orang-orang di sekeliling mereka, suatu desakan yang semakin menjadi-jadi sejak keburukan moral Barat dan kelas-kelas masyarakat yang berpaham Barat menjadi nyata". Lihat karya H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam,* halaman 330.

[10]). Siria adalah negara yang sangat mengagumkan di dalam memadukan program-program politik "kiri" dengan ketaatan yang teguh kepada syari'ah.

[11]). Bahkan sehubungan dengan karya-karya dari tokoh-tokoh Azhari kita tidak dapat meragukan lagi adanya aktivitas yang lebih besar dan penyiaran yang lebih luas di antara kalangan-kalangan penulis oleh tokoh-tokoh seperti Muhammad al-Bahiy, Syaikh Syaltut, dan lain-lainnya dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya.

[12]). *Qaryah Zhalimah,* yang oleh K. Cragg diterjemahkan dengan judul *The City of Wrong,* London, 1959.

[13]). Lihat karya M. Mahdi, "Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought", di dalam *God and Man in Contemporary Islamic Thought,* halaman 99 dan seterusnya.

[14]). Sebagai contoh harus kita ingat bahwa Hasan al-Banna, pendiri Ikhwanul Muslimin, sewaktu mudanya adalah anggota dari sebuah cabang sekte Syadziliyyah.

[15]). Misalnya lihat karya N.Z. Ziadeh, *Sanusiyah,* Leiden, 1958. Sebagai suatu kekecualian kita dapat menunjukkan studi ilmiah dari J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* Oxford, 1971, halaman 110 dan seterusnya. Di dalam studi Spencer telah mencatat kebangkitan-kebangkitan tradisional di dalam sekte-sekte sufi.

[16]). Hampir semua "reformasi-reformasi" religius yang sedemikian sering dipelajari dan diperdebatkan oleh sarjana-sarjana modern yang sebenarnya lebih cocok dikatakan sebagai deformasi daripada sebagai reformasi, dicetuskan oleh manusia-manusia yang lebih suka melakukan reformasi terhadap agama daripada terhadap diri mereka sendiri. "Satu-satunya cara untuk melakukan reformasi terhadap agama adalah dengan melakukan

reformasi terhadap diri sendiri" F. Schuon, "No Activity Without Truth", di dalam *Studies in Comparative Religion,* Autumn, 1969, halaman 199.
Lihat pula *The Sword of Gnosis,* halaman 34.

[17]). Lihat karya translasi T. Burckhardt, *Letters of a Sufi Master,* London, 1969.

[18]). Kami berterimakasih kepada M.Lings karena eksposisinya yang indah di dalam *A Sufi Saint of Twentieth Century.*

[19]). Lihat karya M. al-Kahin al-Fasi, *ath-Thabaqatul Kubrasy Syadziliyyah,* Cairo, 1929; dan karya 'Abdul 'Alim Mahmud, *al-Madrasatusy Syadziliyyatil Haditsah,* Cairo, 1969.

[20]). "La moderation qui caracterise la Hamidiyya, laquelle reste attachee a la tradition de la Shadhiliyya, tout en l'adoptant a la vie de l'Egypte moderne, explique pourquoi tant de jeunes gens, parmi lesquels on compte des universitaires, se sentent attires par cette *tariqa,* qui est une des expressions les plus remarquables du soufisme". E. Bannerth, "Aspects de la Shadhiliyya", *Melanges de i'Institut Dominicain des Etudes Orientales,* Cairo, Volume II, 1972, halaman 248–249.

[21]). "Terakhir sekali banyak orang-orang terpelajar pada waktu-waktu belakangan ini tertarik kepada beberapa aspek agama. Profesor-profesor, hakim-hakim, pejabat-pejabat tinggi, dan perwira-perwira angkatan bersenjata secara spontan tanpa menonjolkan diri telah mengadakan pertemuan-pertemuan di masjid-masjid dan di rumah-rumah pribadi untuk membaca al-Qur'an, membahas mistisisme, dan bahkan melakukan dzikir yang terkenal tersebut.... Kelompok-kelompok yang seperti ini tampaknya sangat berkembang dalam kira-kira satu dasawarsa ini". M. Berger, *Islam in Egypt Today,* Cambridge, 1970, halaman 74. Hal yang seperti ini terjadi pula di dalam hampir semua negara-negara Arab di Timur Dekat.

9 ISLAM DI NEGERI PARSI: MASA LAMPAU DAN MASA SEKARANG

Keadaan Islam di dunia Arab berbeda dengan di negara-negara dunia Arab lainnya. Di negeri Arab orang-orang Arab, pun mereka yang telah mengalami modernisasi tidak punya kebanggaan apa-apa, sekalipun dalam *milieu* modernistis dan nasionalistis ini, dengan masa lalu mereka selain sebuah zaman kebodohan *(jahiliyah)*. Sehingga bagi mereka kebanggaan terhadap Islam adalah sedemikian tinggi. Begitu pula, orang-orang Arab tidak dapat melepaskan dirinya dari hubungan etnis dan linguistisnya dengan al-Qur'an. Berbeda sekali dengan keadaan ini, seorang Muslim yang tidak berbangsa Arab mempunyai sejarah masa lampau – sebelum kedatangan Islam – yang tidak sama latar belakangnya dengan daerah tempat Islam diturunkan. Pun juga mereka tidak mempunyai hubungan etnis dan linguistis dengan al-Qur'an atau setidak-tidaknya berbeda dengan hubungan yang dimiliki oleh orang-orang Arab.

Perbedaan ini nyata sekali pada orang-orang Parsi yang memiliki kebudayaan gemilang sebelum kedatangan Islam, suatu kebudayaan yang penuh dengan keindahan spiritual dan artistik, dan memainkan peranan yang penting di dalam menegakkan kebudayaan Islam itu sendiri. Orang-orang Arab dan orang-orang Parsi ini (di dalam sumber-sumber tradisional Islam dinyatakan *al-'arab wal'ajam)* secara bersama-sama menegakkan kebudayaan Islam dan mempengaruhi hampir setiap fase sejarah Islam. Walaupun pemikiran dan kultur Islam berhasil, tidak menjadi milik "Arab" atau "Parsi" saja selama masa-masa kekuasaan dinasti-dinasti Umayyah dan Abbasiyah, tetapi kedua bangsa tersebut telah meninggalkan bekas yang tak terhapuskan di dalam penyiaran dan perkembangan Islam. Orang-orang Parsi memegang peranan utama di dalam menegakkan kebudayaan

Islam, [2]) mereka dapat mengintegrasikan berbagai unsur dari masa lampau sejarah mereka sebelum Islam datang, ke dalam perspektif universal Islam, yang kemudian secara total mengalami islamisisasi. Dengan demikian orang-orang Parsi ini tidak hanya menjadi Muslim yang paling produktif di bidang intelektual dan seni, tetapi mereka pun dapat mempertahankan identitas mereka yang sediakala sebagai orang-orang Parsi; dengan demikian terciptalah fokus kultural yang kedua di dalam kesatuan kebudayaan Islam yang dari masa klasiknya hingga hampir zaman modern ini secara kultural dapat dibagi ke dalam kawasan Arab dan Iran. Oleh karena itu keadaan Islam di Parsi sekarang ini, dan ancaman modernisasi terhadap perpaduan yang sangat mengagumkan di antara kebudayaan masa lampau Parsi dengan kebudayaan Islam, tidak dapat dipahami tanpa mempelajari latar belakang historisnya dan tanpa menganalisa kekuatan-kekuatan serta unsur-unsur yang terintegrasi untuk menciptakan kultur Islam klasik Parsi.[3])

Apabila kita memandang Parsi pada masa sekarang, maka yang kita saksikan adalah suatu negara Islam yang paling besar di dunia.[4]) Kehidupan mayoritas orang-orang Parsi pada masa sekarang ini benar-benar diatur dan ditempa oleh Islam, sedang dalam waktu yang bersamaan kehidupan religius dan kultural negeri tersebut sudah tentu mencerminkan sejarah bangsa Parsi. Karena orang-orang Parsi benar-benar mengalami islamisisasi, tetapi secara tegas menunjukkan sebuah kultur Parsi yang di dalam hal-hal tertentu berhubungan dengan masa lampau mereka sebelum kedatangan Islam, [5]) maka untuk memahami kehidupan religius mereka pada masa sekarang – khususnya paham Syi'ah mengenai *Itsna* 'Asyari atau 12 Imam, paham yang dominan di negeri Parsi pada masa kini – kita perlu secara singkat meninjau sejarah religius orang-orang yang hidup di dataran tinggi Iran ini selama tiga ribu tahun yang lampau.

Parsi merupakan pusat penyebaran pengaruh-pengaruh religius yang besar, dan persimpangan jalan di mana tradisi-tradisi religius dari Mediterrania dan Asia bertemu, yang sering menyebabkan timbulnya aliran-aliran baru di dalam kehidupan religius. Karena pada awal mulanya memiliki latar belakang etnis dan linguistis yang

sama, seperti penakluk-penakluk India yang berbangsa Aria, maka orang-orang Iran yang pertama sekali menghuni dataran tinggi Iran ini memiliki sebuah agama yang mirip dengan Veda. Dari latar belakang yang semula ini, timbullah reformasi Zoroaster dan berdirilah agama Iran yang khusus, Zoroaster. Walaupun saat yang tepat dari penampilan Zoroaster ini masih banyak diperdebatkan, namun tidak dapat diragukan lagi bahwa pada abad ke-5 sebelum Masehi, ajaran-ajarannya telah menjadi agama resmi imperium Parsi. Kitab suci agama Zoroaster, *Avesta,* merupakan dokumen religius yang paling berharga dari sejarah awal Parsi dan merupakan sumber dasar untuk mempelajari bahasa-bahasa Iran. Agama Zoroaster dengan keyakinannya yang kokoh kepada dunia malaikat beserta penegasan-penegasannya mengenai dimensi moral dari eksistensi manusia, mengenai realitas kehidupan sesudah mati dan hari Pengadilan, dan mengenai kesucian unsur-unsur dan sipat yang mulia dari kehidupan manusia, di kemudian hari meninggalkan bekas di dalam kehidupan religius di Asia Barat dan di dalam pandangan hidup orang-orang Parsi.[6])

Kualitas-kualitas positif yang ditanamkan agama Zoroaster ini di dalam diri orang-orang Parsi dapat bertahan dan terserap ke dalam Islam, setelah ia sendiri hancur dan kalah di dalam perang spiritual melawan kekuatan-kekuatan baru Islam. Misalnya, sikap kaum Muslimin Parsi yang taat, secara ritual menjaga kebersihan pakaian, makanan, dan tempat tinggal mereka, suatu sikap yang kadang-kadang melebihi penegasan Islam, adalah berdasarkan ajaran Zoroaster, kemudian diperkuat oleh penegasan Islam mengenai kebersihan. Namun demikian, ajaran-ajaran Zoroaster yang tetap hidup di dalam jiwa manusia Parsi mengalami islamisisasi dan diinterpretasikan dari sudut pandangan tauhid Islam.

Dari acuan agama Zoroaster, yang merupakan latar belakang yang stabil dan ortodoks dari agama-agama Iran, timbullah berbagai gerakan religius yang mendapat sambutan luas dan menggoyahkan landasan agama Zoroaster itu sendiri. Dengan jatuhnya imperium Achaemenian maka pengaruh-pengaruh Yunani melanda negeri Parsi. Gerakan kultural ini berpadu dengan gerakan religius yang dikenal

sebagai Mithraisme (dipandang sebagai sebuah gerakan religius yang tersendiri, bukan sebagai kebaktian secara umumnya kepada Mithra. yang timbul lebih dahulu dari agama Zoroaster itu sendiri) yang mengandung unsur-unsur Yunani yang penting. Pemujaan Mithra yang misterius, yang menyebar ke arah Barat hingga ke Jerman dan Skandinavia, adalah sebuah sintesa dari unsur-unsur Zoroaster, Yunani, Babylonia, Anatolia, dan praktek-praktek Parsi dari masa sebelum Zoroaster. Bagi dunia umumnya, gerakan religius ini berarti perluasan unsur-unsur religius Iran, maka bagi Parsi sendiri gerakan ini mungkin lebih berarti sebagai terciptanya dukungan religius terhadap kehidupan kultural yang sinkretis, yang pada waktu itu sedang dialami orang-orang Parsi sebagai akibat dari penaklukan Alexander dan ditegakkannya kekuasaan Seleucid.

Selama periode Parthian, Zoroastreanisme dan tradisi kultural Parsi mulai menonjol kembali hingga dengan tampilnya Dinasti Sassanid, agama Zoroaster sekali lagi menjadi agama resmi negara dan tetap di dalam posisi ini sampai kejatuhan dinasti tersebut. Walaupun demikian, otoritas agama Zoroaster ini tidak bebas dari berbagai tantangan, bahkan di bidang agama sendiri. Pada abad ke-3 M lahirlah agama Iran yang melanda dunia untuk kedua kalinya, yaitu Manichaeisme. Pendirinya, Mani, mula-mula dapat mengambil hati penguasa Sassanid tetapi akhirnya dihukum mati karena ditentang oleh pendeta-pendeta Zoroaster. Walaupun demikian, ajaran-ajaran Manichaeisme ini berkembang luas sampai ke Cina dan Perancis, sedang di Parsi sendiri banyak pengikut-pengikutnya. Sebagai sebuah gerakan sosial yang revolusioner dan gerakan mistik yang religius, Manichaeisme ini merupakan suatu protes yang kuat terhadap institusi-institusi religius yang sudah berdiri. Walaupun beberapa di antara ajaran-ajaran kosmogonis dan kosmologisnya terserap ke dalam bentuk-bentuk tertentu dari filsafat Islam, namun bagi orang-orang Parsi di masa belakangan, Manichaeisme ini merupakan pemberontakan melawan otoritas religius. Manichaeisme tidak pernah memiliki status yang sama seperti Zoroastreanisme, yang merupakan sumbernya dan yang kemudian ditentangnya.

Selama masa kekuasaan Dinasti Sassanid ada pula gerakan-gerakan religius lainnya seperti Mazdakisme, suatu "komunisme religius" yang saat ini dapat diketahui terutama sekali melalui tulisan-tulisan musuh-musuh yang mengecamnya, yaitu orang-orang Zoroaster dan Kristen. Gerakan ini segera ditindas, karena terus menerus menentang tata sosial Zoroaster, dan bahkan telah meramalkan akan keruntuhan tata sosial ini, yang kemudian terbukti dengan kedatangan Islam. Pada waktu itu pun di dalam tubuh Zoroastreanisme itu sendiri berkembang sebuah aliran filsafat religius yang dikenal sebagai Zurvanisme, di mana terlihat percampuran pemikiran-pemikiran religius Iran dengan ide-ide filosofis Yunani. Terakhir sekali harus kita ingat bahwa karena pertentangan dengan Bizantium, Dinasti Sassanid mendukung sekte-sekte Kristen Timur, khususnya sekte Nestorian. Sekte-sekte ini diberi kebebasan untuk mendirikan sekolah-sekolah dan misi-misi di dalam Imperium Sassanid, dan hal ini mengakibatkan lahirnya masyarakat-masyarakat Kristen yang kemudian pada masa Islam menjadi sebuah minoritas keagamaan yang penting. Orang-orang Yahudi juga memiliki pusat-pusat mereka di negeri Parsi dari masa Achaemenian dan terus berkembang di bawah pemerintahan Zoroaster dan Islam. Sikap toleransi yang diperlihatkan oleh Cyrus yang Agung kepada agama-agama kecil dengan sedikit kekecualian, merupakan suatu ciri dari sejarah agama di negeri Parsi.

Adalah cukup aneh bahwa transformasi spiritual di Parsi tidak datang dari salah satu agama baru di Iran selain dari agama Islam yang berlatar belakang Ibrahimis dan Semitis. Walaupun kekalahan Sassanid ketika menghadapi pasukan Arab, merupakan sebuah proses yang cepat dan mendadak, namun peperangan spiritual antara Islam dengan Zoroastreanisme, terjadi dalam waktu yang lama dan berlarut-larut sampai abad ke-4 H/10 M. Kenyataan ini menunjukkan bahwa orang-orang Parsi menerima Islam bukan karena paksaan, seperti yang dinyatakan oleh beberapa ahli sejarah pada zaman modern ini, tetapi karena kebutuhan spiritual yang mereka rasakan sendiri. Ketika orang-orang Parsi memperoleh kemerdekaan politik dari kekhalifahan, di negeri ini masih banyak terdapat penganut

Zoroaster. Tetapi para pemimpin Parsi tidak menunjukkan kecenderungan mereka untuk kembali kepada tradisi Zoroaster ini; sebaliknya mereka berperan sebagai pahlawan-pahlawan di dalam penyiaran agama Islam, sementara tetap mempertahankan kemerdekaan bagi kehidupan kesusasteraan dan kultural di Parsi. Sesungguhnya, kebanyakan negara-negara Islam di Asia telah diislamkan melalui Islam dalam versi Parsinya. Dan hingga saat ini, apabila seorang Parsi berpikir mengenai domain dari "kultur Parsi", maka yang dibayangkannya adalah hampir keseluruhan negeri-negeri di belahan Timur dunia Islam, dari batas Barat dataran tinggi Iran hingga Cina Barat, dengan Irak sebagai suatu daerah tengah tempat unsur-unsur Parsi, Arab, dan yang terakhir, Turki, bertemu.

Pada awal sejarah Islam, negeri Parsi didominasi oleh paham Islam Sunni. Sesungguhnya dari Khurasanlah pembelaan theologis terhadap Sunnisme datang pada abad ke-10 dan ke-11, oleh guru-guru theologi seperti al-Juwayni dan al-Ghazali, ketika negeri-negeri Islam lainnya didominasi oleh paham Syi'ah. Tetapi di pusat-pusat tertentu di negeri Parsi, misalnya di Qom, sejak abad pertama sejarah Islam, orang-orang Syi'ah dan orang-orang Parsi umumnya sangat menghormati keluarga Nabi Muhammad. Salman al-Farisi, seorang tokoh Parsi yang di dalam pengembaraannya mencari Nabi yang ideal, telah melakukan perjalanan ke negeri Arab untuk menemui Muhammad, dan mereka menjadi sedemikian akrab sehingga ia disebut sebagai "salah seorang keluarga" *(ahlu bayt)* Nabi, sangat signifikan bagi kesadaran religius Parsi Islam. [7]) Jadi selama abad pertama di dalam sejarah Islam, Parsi sekaligus sebagai pusat terpenting dari paham Sunni yang melahirkan para pemikir dan theolog, seperti al-Bukhari, al-Ghazali, dan Fakhruddin al-Razi, dan sebagai sebuah negeri yang memiliki pusat-pusat Syi'ah, yang banyak (melahirkan dan membesarkan) theolog-theolog terkenal pada awal perkembangan Syi'ah, seperti Ibnu Babuyah dan Kulayni.

Sebelum invasi pasukan Mongol, yang bagi orang-orang Parsi merupakan malapetaka di bidang material dan sosial, Isma'ilisme juga memiliki kekuatan-kekuatan yang besar di negeri ini. Walaupun pusat kekuatan Isma'ilisme ini terletak di Yaman dan kemudian

di Mesir, sejak abad ke-3 H/9 M dan seterusnya, namun banyak filosof-filosof dan theolog-theolog yang terkemuka dari mazhab ini di Parsi, misalnya Abu Hatim ar-Razi, Hamiduddin al-Kirmani, dan Nashir bin Khusraw, yang telah banyak mewariskan karya-karya doktrinal mengenai Isma'ilisme kepada kita. Selanjutnya dengan "kebangkitan Alamut", Isma'ilisme memperoleh kekuatan politik yang besar di Parsi dan terus melakukan desakan-desakan politik sampai Alamut dihancurkan Hulagu.

Sejak invasi Mongol hingga berkuasanya Dinasti Safavid, Parsi dengan perlahan-lahan beralih kepada paham Syi'ah, melalui faktor-faktor sosial, politik, dan agama, yang ditandai oleh aktivitas dari berbagai sekte sufi dan theolog-theolog Syi'ah yang terkemuka. [8]) Tetapi ketika Dinasti Safavid berkuasa dan Islam dalam versi Syi'ah-nya diakui sebagai agama resmi negara, kebanyakan di antara orang-orang Parsi masih berpaham Sunni. Namun terjadi perubahan yang relatif cepat, dan dalam tempo yang singkat hampir semua penduduk negeri ini telah berpaham Syi'ah, walaupun masih banyak unsur-unsur Sunni yang dapat bertahan hingga saat ini, misalnya di daerah-daerah Khurasan dan Kurdistan.

Sejak awal sejarah Islam, Parsi adalah salah satu negeri di mana sufisme, dimensi Islam yang esoteris dan mistis, berkembang dengan pesat dan mengekspresikan dirinya di dalam bentuk-bentuk kesusasteraan dan artistik yang sangat mengagumkan. Beberapa tokoh besar sufi yang pertama, seperti al-Busthami dan al-Hallaj adalah orang-orang Parsi, dan pengaruh yang langsung dari sufisme ini telah merubah syair Parsi menjadi salah satu bentuk kesusasteraan yang paling universal. Karena kehadiran langsung dari sekte-sekte sufi dan karena pengaruh sufisme tersebut, baik terhadap kesusasteraan, musik, arsitektur, dan bentuk-bentuk kesenian lainnya maupun terhadap organisasi-organisasi sosial yang tertentu, semangat sufisme telah meninggalkan bekas yang tak dapat dihilangkan di dalam berbagai segi kehidupan orang-orang Parsi. [9]) Tetapi harus kita ingat, karena bersipat esoteris, maka sufisme tersebut selalu menjaga ajaran-ajaran intinya untuk disampaikan kepada orang-orang yang telah memenuhi syarat menempuh jalan kesufian. Hanya manifestasi-

manifestasi lahiriah sufisme itulah yang memiliki hubungan sosial dan kultural secara umum, dan jelas sekali mewarnai kehidupan dan kultur orang-orang Parsi.

Dengan latar belakang seperti ini, kita perlu mempelajari peranan Islam di negeri Parsi pada masa sekarang ini. Karena proses islamisisasi terhadap orang-orang Parsi tersebut memakan waktu yang lama, maka pandangan mereka pada saat ini lebih ditentukan oleh ajaran-ajaran Islam daripada yang lain-lainnya. Seperti kaum Muslimin yang lain, seorang Parsi lahir, hidup dan mati dengan ayat-ayat al-Qur'an menggema di telinganya. Ia memandang dunia di sekeliling dirinya sesuai dengan konsep Allah dan alam semesta ciptaan Allah, seperti yang telah digariskan oleh al-Qur'an. Walaupun dalam waktu 50 tahun ini di negeri Parsi terlihat kecenderungan-kecenderungan sekular, namun belum ada konsep mengenai *way of life*, di mana agama hanya merupakan salah satu di antara unsur-unsur lain yang banyak jumlahnya, atau konsep mengenai *world-view* di mana faktor religius hanya merupakan satu dimensi di antara yang lain-lainnya. Totalitas *world-view* mereka bersipat religius, bahkan penyanggahan yang jelas terhadap agama oleh orang-orang Parsi tertentu, memiliki sebuah signifikansi religius.

Alam semesta, yang dihuni oleh orang-orang Parsi, seperti yang dihuni oleh semua Muslim yang lainnya, adalah alam semesta yang diciptakan dan dipelihara oleh Allah, Sang Pencipta yang Maha Kuasa dan Maha Mengetahui, Awal dan Akhir dari segala sesuatu, dan Yang Pertama dan Yang Terakhir. Kehendak-Nya sajalah yang maha berkuasa di dalam alam, di dalam kehidupan manusia, dan di dalam kehidupan manusia bermasyarakat. Dia mengetahui segala sesuatu, dan keagungan-Nya menyebabkan segala sesuatu, yang selain daripada-Nya lebur ke dalam ketiadaan. Tetapi Dia memberikan kepada manusia kemerdekaan berkehendak untuk mengejar kehidupannya sendiri dan untuk memilih "jalan yang lurus" *(shirathal mustaqim)*, tanpa paksa. Rahasia kehidupan manusia, terletak di antara dua buah pernyataan, yang secara logis tampaknya saling bertentangan: mengenai kemahakuasaan Allah yang mutlak, dan

mengenai kebebasan berkehendak manusia serta pertanggungjawaban manusia kepada Allah, sebagai Hakim yang Tertinggi.

Setiap Muslim di sepanjang hidupnya menyadari signifikansi mutlak dari perbuatan-perbuatannya di atas dunia yang berubah dan korup ini. Seorang Muslim Parsi, seperti saudara-saudara seagamanya yang lain, karena kelemahannya mungkin akan menempuh kehidupan yang hina atau yang secara langsung bertentangan dengan perintah-perintah Allah, tetapi sesaat pun ia tidak akan pernah meragukan adanya perintah *(al-amr)* Allah, dan kewajibannya untuk mematuhi perintah tersebut. Seperti yang telah kami nyatakan untuk kaum Muslimin pada umumnya, termasuk orang-orang Parsi, dapat dikatakan bahwa di antara mereka ada yang tidak memperdulikan seruan Allah, tetapi secara praktis tak seorang pun di antara mereka yang menyangsikan "seruan-Nya" itu. Itulah sebabnya setelah menjalani kehidupan yang sesat, seorang Muslim mungkin saja dengan tiba-tiba berubah menjadi manusia saleh, yang senantiasa menyadari adanya dimensi transenden, walaupun ia berada di dalam lingkungan yang sangat mengutamakan keduniawian.

Karena di dalam Islam, kehendak Allah dimanifestasikan dalam bentuk hukum yang konkrit dan serba mencakup, atau syari'ah, seorang Parsi senantiasa menyadari sipat religius dari setiap segi kehidupan. Karena syari'ah mencakup setiap aspek kehidupan manusia, maka bagi mayoritas orang-orang Parsi, semua hukum yang mereka jumpai dan semua perbuatan yang mereka lakukan di dalam kehidupan sehari-hari mereka, mempunyai sebuah karakter yang suci, walaupun di dalam domain-domain tertentu telah dikembangkan hukum yang tidak bersumberkan syari'ah. Kebanyakan orang-orang Parsi merasa bahwa mereka melakukan kewajiban agama ketika mereka bekerja mencari nafkah, walaupun pekerjaan yang mereka lakukan itu tidak bersipat religius tradisional. Berbeda sekali dengan sejumlah kecil orang-orang yang memperoleh pendidikan Barat, yaitu orang-orang yang telah dipengaruhi oleh konsep yang memisahkan hal-hal yang religius dari hal-hal yang sekular seperti yang diajarkan Barat, seringkali tidak memberikan signifikansi religius kepada pekerjaan mereka sehari-hari. Bagi mereka ini, syari'ah adalah sama

dengan ibadah yang jarang mereka laksanakan. Tetapi mereka ini hanyalah minoritas yang kecil. Bagi kebanyakan orang-orang Parsi, baik yang terpelajar maupun yang tidak terpelajar, kehendak Allah yang serba mencakup dan mengatur setiap segi kehidupan manusia dengan sebuah hukum suci, benar-benar merupakan sebuah realitas dan sebuah faktor permanen di dalam *world-view* mereka secara umumnya.

Seperti kaum Muslimin yang lain pada umumnya, maka kaum Muslimin Parsi juga melihat bahwa kehendak Allah berlaku di dalam alam, di mana fenomena-fenomena yang terjadi dipandang sebagai "tanda-tanda Allah" ("ayat-ayat Allah"), seperti yang dinyatakan di dalam al-Qur'an. Bagi mereka tidak ada pemisahan yang tegas antara hukum Allah yang mengatur manusia dengan hukum alam, atau antara hukum agama dengan hukum alam, seperti pengertiannya di Barat.[11]) Alam adalah sebuah aspek komplementer dari realitas religius yang secara langsung ditunjukkan melalui wahyu. Oleh karena itu alam dapat merangsang respons-respons intelektual dan kontemplatif yang terdalam, dari seorang Parsi tradisional yang memandangnya sebagai sumber kenikmatan dan latar belakang kehidupan spiritualnya. Kekerasan alam di negeri Parsi, gunung-gunung yang tinggi, gurun-gurun pasir yang luas, dan lembah-lembah hijau yang tersembunyi di gunung-gunung yang tinggi, menjagakan kesadaran mereka kepada hal-hal yang transenden. Hal-hal yang terlihat adalah selubung yang menutupi hal-hal yang gaib, dan hukum alam itu hanyalah sebagian dari hukum universal yang maha mengatur.

Seorang Parsi juga sangat menyadari kesementaraan dari segala sesuatu, suatu sipat yang seringkali ditegaskan di dalam Islam. Ia hidup dengan realitas kematian dan menyadari ketidakstabilan segala sesuatu di sekeliling dirinya. Baginya dunia malaikat, hirarki spiritual yang berada di atas dunia material, adalah sebuah realitas yang konstan, realitas yang sama ditekankan oleh agama-agama kuno di Iran dan oleh agama Islam. Apabila dunia ini tidak permanen dan bersipat sementara, maka di atasnya ada sebuah dunia yang permanen serta terang benderang, yaitu suatu dunia yang terdiri dari substansi-substansi malaikat. [12])

Kesadaran akan kesementaraan dunia ini, dipadukan dengan kebahagiaan di dalam hidup dan keindahan-keindahannya, yang mencerminkan keindahan dari tingkatan-tingkatan eksistensi yang lebih tinggi. Hanya sedikit manusia yang dapat menikmati kesenangan-kesenangan dan keindahan-keindahan hidup ini sebagai orang-orang Parsi, tetapi sikap ini selalu mereka imbangi dengan kesadaran bahwa setiap saat yang telah berlalu tidak akan terulang kembali, dan segala kenikmatan lahiriah dan hawa nafsu bersipat sementara. Kedua sikap ini sering tercermin di dalam aktivitas yang benar-benar bersipat keagamaan, misalnya di dalam acara pembacaan al-Qur'an, di mana orang-orang menangis dan lupa kepada urusan-urusan mereka di atas dunia, namun acara-acara seperti ini sering dilakukan di dalam taman-taman yang indah dengan sajian makanan-makanan lezat, sedangkan suara dari pembaca al-Qur'an memiliki kualitas musikal yang baik. Pada level yang paling bersipat spiritual, kedua sikap ini dapat kita jumpai di dalam semua syair-syair sufi Parsi. Di dalam syair-syair ini, kita secara terus menerus diingatkan bahwa Yang Tak Terhingga mencerminkan aspek kehidupan-Nya setiap saat tetapi karena ketidakterhinggaan-Nya itu maka manifestasi-manifestasi-Nya *(tajalliyat)* tidak akan pernah terulang kembali. [13])

Ada pula sebuah unsur tragedi yang menjadi ciri orang-orang Parsi dan yang jelas sekali terlihat di dalam etos Syi'ah. Tragedi ini, bukan seperti tragedi humanistis yang menimpa orang-orang Yunani karena pemberontakan mereka terhadap dewa-dewa, pemberontakan yang diasosiasikan dengan mentalitas Promethean, yang merupakan ciri dari periode keruntuhan kultur Yunani dan Eropa sesudah zaman pertengahan. Tetapi tragedi Parsi ini bersipat spiritual dan berdasarkan ketaatan manusia kepada Allah dan perpisahan dari Allah. [14]) Unsur tragis *(huzn)* tersebut yang sama sekali tidak menyangkal aspek kebahagiaan *(farah)* di dalam hidup, senantiasa bersipat religius dan merupakan suatu basis untuk berkontemplasi. Tragedi ini hampir secara langsung direfleksikan di dalam musik Parsi klasik, di mana kualitas yang tampaknya menyedihkan tersebut, di dalam realitasnya adalah suatu kerinduan kepada Allah. Itulah sebuah tragedi yang berdasarkan kesadaran bahwa kondisi manusia mengandung sebuah

kontradiksi yang nyata. Manusia hampir berputus asa untuk memperoleh kesadaran mengenai Allah dan mengenai hakikat spiritualnya sendiri. Tetapi kesadaran ini menjadi hampir mustahil untuk diperolehnya, karena jauhnya jarak yang memisahkannya dari Allah, dan karena ia masih perlu menantikan bantuan Allah untuk mencapai tujuan tersebut. [15])

Berhubungan erat dengan sudut pandangan yang seperti ini adalah konsep-konsep mengenai penengah dan perantara di antara manusia dengan Allah, dan mengenai kedatangan juru selamat yang dinanti-nantikan. Kedua konsep ini sangat penting artinya di dalam paham Syi'ah, karena menurut paham ini manusia membutuhkan seorang penengah di antara dirinya dengan Allah. Bahkan setelah agama Allah diturunkan, peranan penengah ini harus berlaku terus. Oleh karena itu setelah Nabi Muhammad wafat, harus ada imam-imam yang bertindak sebagai penengah di antara manusia-manusia dengan Allah, dari generasi sesudah Muhammad. Kemudian harus pula ada seorang juru selamat di masa yang akan datang, yaitu seorang *Mahdi* yang akan menyelamatkan dunia dari keadaannya yang sesat ini. Menurut pandangan Syi'ah, sang Mahdi ini juga adalah seorang imam; bahkan sesungguhnya ia adalah imam yang keduabelas, imam yang walaupun masih hidup dan ada, berada di dalam alam gaib *(ghaibah),* dan tidak akan memperlihatkan dirinya sebelum saatnya, yang hanya diketahui oleh Allah. Menantikan kedatangan *(intizhar)* sang Mahdi ini, merupakan kesalehan religius. Ideal-ideal memohon pertolongan dari manusia-manusia suci atau para imam, dan dengan sabar menantikan salah seorang di antaranya yang akan menghilangkan kelaliman dan kesesatan, sehingga berakhirlah kesulitan-kesulitan dalam kehidupan di dunia ini, adalah unsur-unsur yang senantiasa terdapat di dalam pandangan religius orang-orang Parsi.

Sehubungan dengan institusi-institusi dan organisasi-organisasi religius, maka pusat kegiatan terpenting di dalam kehidupan orang-orang Parsi, seperti juga kaum Muslimin lainnya, adalah masjid mulai dari masjid-masjid agung di kota-kota besar, di mana dilaksanakan shalat Jum'at, hingga langgar-langgar di kota-kota kecil dan di desa-desa. Arsitektur masjid ini beraneka-ragam, dari masjid-masjid dengan

pualam-pualam yang berhias hingga langgar-langgar yang dibangun dari lumpur dengan dinding-dinding yang dikapur putih. Setiap masjid tersebut merupakan pusat kegiatan religius dan sosial di dalam masyarakat. Pintu-pintunya senantiasa terbuka; ia berfungsi sebagai tempat mengheningkan diri dari kesibukan hidup sehari-hari, suatu tempat ke mana orang-orang pergi untuk melaksanakan shalat, atau untuk mempertimbangkan transaksi-transaksi bisnis yang akan dilakukannya, atau semata-mata untuk beristirahat bersama teman-teman di dalam suasana yang damai dan kontemplatif sebagaimana layaknya di dalam sebuah masjid. Di kota-kota, masjid-masjid besar selalu berada di tengah-tengah pusat keramaian dan tidak dapat dipisahkan dari kesibukan sehari-hari. [16])

Masjid juga dipergunakan sebagai tempat shalat berjama'ah, terutama sekali shalat Jum'at atau untuk shalat janazah, hari raya dan upacara perkabungan. Tetapi di negeri Parsi, shalat Jum'at kurang begitu dipentingkan dibandingkan dengan di negara-negara Islam lainnya yang berpaham Sunni. Hal ini disebabkan karena tanpa adanya Sang Mahdi, shalat Jum'at di negeri ini tidak memiliki signifikansi politis, dan tidak begitu ditekankan oleh para ulama seperti di negara-negara Islam yang berpaham Sunni. Di negeri Parsi ini iklim religius sedemikian rupa, sehingga shalat wajib yang dilakukan secara sendiri-sendiri dan yang sering dilakukan di rumah dianggap sama pentingnya dengan shalat berjama'ah di masjid-masjid; dengan demikian banyak orang-orang yang tidak pergi ke masjid secara teratur, tapi melakukan shalat dan ritual-ritual religius lainnya di rumah mereka masing-masing.

Di negeri Parsi, masjid mempunyai peranan yang berbeda bagi kehidupan penduduk desa dan penduduk kota-kota besar, dan bagi penduduk tradisional dan penduduk modern. Di desa-desa, seorang imam masjid sering pula berfungsi sebagai guru untuk pendidikan dasar, khususnya di bidang agama, dan sebagai penengah di dalam perselisihan-perselisihan. Setelah shalat sehari-hari, orang-orang biasanya berkumpul untuk mengajukan masalah-masalah mereka yang tanpa dia, tentu akan diputuskan di pengadilan. Di kota-kota

kecil kebiasaan-kebiasaan ini hingga batas-batas tertentu masih bertahan hingga saat ini. Tetapi di kota-kota besar kedua fungsi tersebut, sebagai guru dan sebagai penengah di dalam perselisihan-perselisihan, dilakukan di luar masjid, walaupun di dalam hal yang kedua, sang penengah biasanya adalah seorang yang ahli di bidang agama. Masjid-masjid besar di kota-kota juga melaksanakan pendidikan-pendidikan pada level yang lebih tinggi, dan di dalam hal ini masjid-masjid tersebut biasanya berafiliasi dengan madrasah-madrasah yang mengajarkan pelajaran agama yang lebih lanjut.

Kelas-kelas masyarakat yang terpelajar dan modern, terutama sekali orang-orang yang telah memperoleh pendidikan di negeri Barat, biasanya tidak pergi ke masjid kecuali di dalam hal-hal tertentu saja. Banyak di antara mereka yang melaksanakan ibadah hajji, atau berpartisipasi di dalam upacara-upacara perkabungan pada bulan Muharram dan upacara-upacara penguburan, yang semuanya biasanya berhubungan dengan masjid, tetapi mereka ini jarang ke masjid terdekat untuk melaksanakan shalat setiap hari. Walaupun banyak terdapat kekecualian, kita dapat mengatakan bahwa di dalam aspek kehidupan religius ini mereka sangat berbeda dengan masyarakat Parsi lainnya.

Sistem madrasah yang berakar di dalam abad-abad pertama sejarah Islam adalah sarana untuk mempertahankan kehidupan dari aspek intelektual tradisi agama. Di dalam madrasah-madrasah yang dibantu melalui waqaf, dan biasanya berhubungan dengan sebuah masjid yang besar, pelajar-pelajar yang telah menempuh pendidikan dasar agama, melanjutkan studi mereka. Pelajar-pelajar ini mendapat dukungan yang penuh dari madrasah, memperoleh akomodasi maupun tempat penampungan dan biaya-biaya lain. Mereka tidak didesak untuk menyelesaikan studi mereka dalam jangka waktu tertentu seperti di universitas-universitas modern. Begitu pula kepada mereka ini tidak diberikan gelar yang khusus. Ada murid-murid yang tetap tinggal di madrasah untuk selama-lamanya, dan apabila mempunyai kesanggupan maka mereka ini pada gilirannya akan menjadi guru pula. Kebanyakan di antara

pelajar-pelajar ini memilih sains-sains *naqli;* mereka mempelajari hukum, prinsip-prinsip yurisprudensi, tafsir al-Qur'an, hadits, dan lain-lain sebagainya. Tetapi ada pula di antara mereka yang memilih sains-sains *'aqli* (intelektual), dan mempelajari logika, filsafat Islam, theologi Islam dan lain-lain sebagainya.

Sistem madrasah yang terbesar pada masa kini di negeri Parsi, yang terdapat di Qom, mempunyai lebih dari enam ribu murid. Dan ada pula pusat-pusat pendidikan penting lainnya yang terletak di Masyhad, Teheran, Isfahan,.dan kota kota besar lainnya. Selanjutnya, di samping pelajaran-pelajaran resmi yang diajarkan di dalam madrasah, sering pula diberikan pelajaran-pelajaran di rumah para profesor dan guru, yaitu pelajaran-pelajaran lanjutan. Kelas-kelas ini sangat penting di dalam mempelajari filsafat atau theosofi *(hikmat)* Islam, maupun pengetahuan-pengetahuan mistis *('irfan).* Di dalam kelas-kelas privat ini banyak orang-orang yang tidak berasal dari madrasah ikut pula berpartisipasi, termasuk orang-orang yang telah memperoleh pendidikan modern. Bahkan kita dapat mengatakan bahwa kebanyakan pengajaran sains-sains intelektual Islam di negeri Parsi pada masa sekarang ini, dilakukan di luar institusi-institusi formal dan di dalam kelas-kelas privat.

Tempat-tempat suci, atau pemakaman-pemakaman dari para Imam Syi'ah, keturunan-keturunan mereka, dan tokoh-tokoh suci sufi mempunyai peranan yang penting pula di dalam kehidupan semua kelas masyarakat di negeri Parsi. Tempat-tempat suci ini yang biasanya terdiri dari sebuah *mausoleum,* masjid, dan kadang-kadang dilengkapi pula dengan madrasah dan perpustakaan, hidup melalui sumbangan dan waqaf. Di antara tempat-tempat suci yang penting di negeri Parsi adalah pemakaman imam yang ke-8, 'Ali ar-Ridha, di Masyhad. Tempat ini setiap bulan dikunjungi oleh ratusan ribu orang peziarah. Tempat ini merupakan sebuah kompleks yang luas di mana terdapat masjid-masjid beserta taman-taman di sekeliling *mausoleum* yang terletak di tengah-tengah kompleks tersebut. Di samping itu, di sini pun terdapat apotik-apotik, rumah sakit, perpustakaan, museum, madrasah, dan lain-lain sebagainya. Setiap waktu

makan lebih dari seribu orang dijamu secara cuma-cuma, dan sepanjang tahun tempat ini senantiasa dipenuhi oleh orang-orang Muslim, yang tidak hanya berasal dari pelosok-pelosok negeri Parsi, tetapi juga dari negara-negara lain di dunia Arab di anak benua India – Pakistan. Setelah Masyhad, kota suci yang terpenting lainnya adalah Qom karena di kota ini terdapat pemakaman saudara perempuan Ridha yang bernama Hadhra' al-Ma'shumah, dan tempat para *mujtahid* Syi'ah yang paling luas pengaruhnya. [17]) Kota Qom ini pun senantiasa dikunjungi para peziarah di sepanjang tahun. Pemakaman-pemakaman Hadhrat 'Abdul Azim di Rayy dekat Teheran, Syah Chiragh di Syiraz, dan Syah Ni'matullah Wali, tokoh sufi yang termasyhur, di dekat Kirman, semuanya adalah tempat-tempat suci yang merangkap sebagai institusi pendidikan yang terpenting. Tempat-tempat suci lainnya terletak di puncak-puncak gunung yang sulit untuk dicapai, di tengah-tengah alam yang mempesona dan berhubungan dengan sains geografi tradisional. Di negeri Parsi ini tidak ada sebuah kota, di mana tidak terdapat tempat suci bagi para peziarah dan manusia suci kepada siapa orang-orang menghadap, baik pada saat-saat yang sulit maupun pada saat-saat yang berbahagia. Semua tempat-tempat suci ini memegang peranan penting di dalam kehidupan religius sehari-hari, karena orang-orang memandang tokoh-tokoh suci yang dimakamkan di situ sebagai penengah antara mereka dengan Allah, dan melalui tokoh-tokoh suci itulah mereka meminta hal-hal yang mereka kehendaki dari Allah. Hampir tidak ada seorang pun di negeri Parsi, bahkan yang paling modern sekali pun, yang beranggapan bahwa *barakah* dari tempat-tempat suci sudah tidak ada lagi.

Pusat-pusat sufi yang di Parsi dikenal sebagai *khanaqah* juga merupakan fokus-fokus penting dari kehidupan religius walaupun sufisme tersebut melampaui dimensi eksoteris agama dan berkepentingan dengan ajaran-ajaran esoteris Islam. Suatu *khanaqah* biasanya adalah tempat kediaman seorang guru sufi yang masih hidup atau tempat pemakaman seorang guru sufi yang telah berubah menjadi pusat sekte sufi tersebut. Baik di dalam hal yang pertama maupun

yang kedua, *khanaqah* merupakan kompleks bangunan-bangunan di mana para *fuqara'*, atau para guru sufi, pada waktu-waktu tertentu berkumpul untuk melakukan latihan-latihan spiritual dan di mana terdapat kamar-kamar penampungan untuk para guru sufi yang sedang mengembara dan kamar-kamar untuk orang-orang yang ingin menyepi (ber*khalwat*). Pada hari-hari besar agama, misalnya hari kelahiran Nabi dan Ali maupun hari-hari perkabungan, pintu *khanaqah* dibuka lebar kepada semua orang yang datang untuk mengikuti upacara-upacara yang dilaksanakan di sana. Dalam waktu-waktu yang lain pun *khanaqah* merupakan kutub spiritual yang menarik bagi masyarakat, walaupun orang-orang yang bukan anggota tidak dapat memahami sepenuhnya apa-apa yang diajarkan kepada para anggota di dalam *khanaqah* tersebut.

Sekte-sekte sufi yang besar di Parsi pada saat ini adalah: Ni'matullahi dengan cabang-cabangnya yang banyak dan tersebar di seluruh pelosok negeri ini, Gunabadi (yang sesungguhnya merupakan cabang dari Ni'matullahi) yang berpusat di Khurasan, Dzahabi dengan pusatnya yang terpenting di Syiraz, Qadiri yang terutama sekali besar pengaruhnya di Kurdistan dan daerah-daerah di pesisir Teluk Parsi, Khaksar yang khususnya sangat populer di kalangan seniman, dan Naqsyabandi yang berpusat di Kurdistan. Sekte-sekte ini banyak di antaranya tidak mempunyai kontak lagi dengan cabang-cabangnya di negara-negara Islam lain, terus mempengaruhi struktur masyarakat dan kehidupan kultural Parsi, khususnya: kesusasteraan, musik dan kaligrafi. Adanya jalan spiritualitas yang mistis dan hidup ini, juga mempengaruhi bidang-bidang intelektual, khususnya filsafat Islam tradisional, yang karena itu di samping sebagai pengetahuan rasional juga merupakan sebuah theosofi atau *hikmah,* yang secara mutlak sangat diperlukan untuk mencapai realisasi spiritual. Tetapi sudah tentu karena sipatnya maka pengaruh terbesar dari ajaran-ajaran sufi ini tetap terbatas di dalam lingkungan manusia-manusia spiritual saja.

Waqaf sebagai salah satu institusi Islam yang terpenting, merupakan sarana penunjang bagi organisasi-organisasi religius yang kita sebutkan di atas maupun yang lain-lainnya. Biasanya tanah-

tanah pertanian, demikian pula padang-padang rumput, sumur-sumur, pohon-pohon, dan lain-lain sebagainya diberikan sebagai waqaf kepada institusi religius tertentu. Seseorang diangkat menjadi penjaga dan pelaksana dari kekayaan yang diwaqafkan dan dialah yang mengeluarkan keuntungan dari kekayaan tersebut untuk maksud-maksud yang dikehendaki oleh orang yang mewaqafkan. Pada saat ini, telah diadakan pengorganisasian terhadap masalah ini melalui departemen waqaf yang ditegakkan oleh pemerintah. [18]) Namun institusi waqaf ini sama sekali tidak dikendalikan oleh pemerintah tapi biasanya orang yang semula menjadi penjaga dan pelaksana waqaf, maka keluarganyalah yang ditugaskan.

Di dalam masyarakat Parsi tradisional, seperti di dalam masyarakat-masyarakat tradisional lainnya, setiap institusi sosial mempunyai signifikansi religius dan spiritual. Sebagai akibat meluasnya sekularisme pada zaman modern ini, institusi-institusi ini tidak lagi secara tegas bercorak religius, sedang sebagian lagi mempunyai kaitan religius walaupun tidak merupakan organisasi-organisasi religius. Di antara semua ini, yang sangat penting adalah serikat-serikat kerja *(ashnaf).* Karena berada di semua kota-kota besar, serikat-serikat ini menarik anggota-anggota dari bidang pekerjaan yang tertentu, seperti tukang roti, tukang batu, atau tukang tenun permadani, ke dalam suatu organisasi yang di dalam berbagai hal masih mempertahankan hubungannya yang semula dengan sekte-sekte sufi, dan dengan persaudaraan-persaudaraan kekesatriaan atau *futuwwat.* Hampir semua serikat-serikat kerja ini memuliakan 'Ali, manusia suci pelindung serikat-serikat Islam tersebut. Dan serikat-serikat ini memiliki perasaan persaudaraan yang kuat. Bahkan organisasi-organisasi buruh yang mirip dengan union-union di negeri Barat memiliki karakteristik-karakteristik yang sama seperti serikat-serikat di atas, dan kita sering kali menemukan kesulitan untuk menarik garis pemisah di antara serikat sekerja dengan organisasi buruh tersebut.

Di tempat-tempat tertentu, sisa-sisa dari sekte-sekte kekesatriaan yang berpusat di gedung-gedung pertemuan yang disebut *zurkhanah* masih memiliki signifikansi sosial. Sekali lagi, karena ber-

hubungan erat dengan nama Ali, maka sekte-sekte ini secara tradisional berfungsi untuk merangsang semangat kekesatriaan *(jawan mardi)*, dan untuk menciptakan watak spiritual yang bermoral. Di dalam *zur-khanah* ini, latihan-latihan jasmani diiringi dengan gendang dan pembacaan syair-syair religius dan kepahlawanan. Kota-kota Parsi tradisional, seperti kota-kota di negara-negara Islam lainnya, memiliki orang-orang kuat yang menjaga keamanan dan kesusilaan *(namus)* di daerah mereka sendiri. Di negeri Parsi orang-orang kuat seperti ini, biasanya berhubungan dengan *zur-khanah*, dan masih melakukan fungsi tersebut di berbagai kota di negeri ini, walaupun mereka sangat berbeda dari para pemuda yang telah berpaham Barat di bagian-bagian yang modern di kota Teheran, yaitu pemuda-pemuda yang tidak memiliki sipat-sipat kekesatriaan tradisional yang ditanamkan oleh sekte-sekte tersebut.

Terakhir sekali kita harus menyebutkan beberapa organisasi yang didirikan pada waktu yang baru lewat, organisasai-organisasi yang biasanya berhubungan dengan profesi-profesi birokratis yang sebagian di antaranya berafiliasi dengan sekte-sekte sufi. Di negeri ini pun ada pula pemondokan-pemondokan ala Freemason (= Tukang Batu), suatu sekte rahasia, yang karena berada di alam Parsi di dalam berbagai hal telah bercorak Islam, sementara usaha-usaha telah dilakukan untuk menghubungkan mereka dengan *khanaqah-khanaqah* tertentu. [19]) Di dalam beberapa hal timbul pula versi Parsi dari suatu organisasi yang mirip dengan pemondokan-pemondokan Freemason ini, namun sipat religiusnya lebih nyata, dan berhasil menarik orang-orang dari kelas-kelas terpelajar modern. Di dalam semua hal ini, senantiasa terdapat sebuah unsur religius walaupun berbeda-beda dari satu organisasi dengan organisasi lainnya, bahkan berbeda-beda dari satu individu dengan individu lainnya. [20])

Karena hukum suci atau syari'ah memiliki sipat yang serba mencakup, maka di dalam realitasnya tidak ada aspek kehidupan sosial di negeri Parsi, seperti di negara-negara Islam lainnya, yang secara mutlak terpisah dari prinsip religius, walaupun modernisme dan kekuatan-kekuatan historis yang lebih tua, yang dihidupkan

oleh modernisme tersebut, telah memisahkan aspek-aspek kehidupan sosial tertentu dari yurisdiksi syari'ah yang langsung. Domain-domain kehidupan sosial Parsi, di mana syari'ah masih diaplikasikan secara langsung adalah hukum-hukum perorangan seperti hukum-hukum perkawinan, perceraian, dan lain-lain sebagainya maupun banyak hukum perdata. Di dalam domain ini, bahkan hal-hal yang bersumber dari hukum Eropa disetujui oleh para ulama, dan diintegrasikan ke dalam acuan syari'ah dengan mempraktekkan "pemikiran yuridis secara bebas" atau *ijtihad.* Lagi pula hampir semua orang yang berpraktek di bidang hukum dan yang menjalankan hukum adalah produk madrasah-madrasah, sekolah-sekolah hukum, atau fakultas-fakultas theologi, di mana mereka pernah menghadapi yurisprudensi Islam *(fiqih).*

Sesungguhnya di dalam kehidupan ekonomilah praktek-praktek non-syari'ah yang paling sering terlihat. Di bidang perpajakan, sistem-sistem non-Islam telah dipergunakan sejak zaman dinasti Umayyah, sebagai tambahan terhadap sistem pajak Islam yang menurut paham Syi'ah terdiri dari zakat dan *khums.* Banyak orang-orang kaya, terutama para pedagang di pasar-pasar terus membayarkan pajak-pajak yang ditetapkan agama di samping pajak-pajak lain yang ditetapkan oleh pemerintah. Sesungguhnya pajak-pajak yang ditetapkan agama tersebut adalah sumber utama untuk membiayai pusat-pusat pendidikan Syi'ah di kota-kota besar seperti di Qom.

Semangat agama terlihat di dalam kehidupan ekonomi, tidak di dalam norma-norma spesifiknya tetapi di dalam sikap-sikapnya. Pandangan Islam mengenai hal-hal yang dihalalkan dan hal-hal yang diharamkan, kutukan Islam terhadap riba, terhadap perbuatan menumpuk emas dan perak, merampas hak anak-anak yatim, dan peraturan-peraturannya yang lain, walaupun tidak dipraktekkan oleh semua pihak namun sangat mempengaruhi kehidupan ekonomi. Demikian pula sikap yang lebih bersipat filosofis mengenai ketidakpastian nasib di masa yang akan datang, ketidakpercayaan bahwa segala sesuatu yang akan terjadi merupakan akibat dari perbuatan manusia semata-mata, dan keyakinan mengenai kefanaan segala sesuatu, semuanya mempengaruhi bidang-bidang kehidupan

ekonomi, di mana norma-norma keagamaan yang spesifik mungkin saja tidak terlihat.

Mengenai kehidupan politik, karena bertentangan sekali dengan paham Sunni, paham Syi'ah tidak menerima legitimasi keagamaan terhadap institusi kekhalifahan dan meyakini bahwa monarki adalah bentuk pemerintahan yang terbaik sebelum tampilnya Sang *Mahdi*, maka kerajaan Parsi memiliki sebuah aspek religius yang positip. Sejak Syi'ah dimantapkan sebagai agama resmi negara oleh Dinasti Safavid, maka dari sudut pandangan religius, seorang raja dianggap sebagai penguasa yang syah dan harus memerintah dengan persetujuan "ahli-ahli agama" atau para ulama, sedang kewajibannya adalah untuk menjunjung tinggi syari'ah dan menyebarkan agama Islam. Pandangan yang seperti ini secara jelas disebutkan di dalam Konstitusi Parsi yang sekarang ini. Hubungan antara kerajaan dengan struktur religius paham Syi'ah di Parsi, sudah merupakan sebuah unsur yang senantiasa dijumpai dalam sejarah Parsi selama empat abad ini, dan memberikan sebuah nada religius kepada kehidupan politik, walaupun pemerintahan parlementer itu sendiri bukanlah sebuah institusi yang bersumber dari Islam.

Konfrontasi antara norma-norma agama dengan norma-norma sekular, jelas sekali terlihat di dalam sistem pendidikan Parsi sekarang. Sesungguhnya di negeri ini terdapat dua buah sistem pendidikan. Yang pertama adalah madrasah-madrasah yang menghasilkan ahli-ahli agama (ulama-ulama), pengacara-pengacara, imam-imam masjid, dan lain-lain sebagainya. Dan yang kedua adalah sistem pendidikan modern sampai ke tingkat-tingkat universitas dengan berbagai jurusan. Di dalam sistem ini, agama diajarkan sebagai salah satu mata pelajaran di antara yang lain-lainnya di sekolah-sekolah dasar dan menengah, tetapi di dalam sistem ini kita tidak menemukan sipat religius yang meresap, seperti yang senantiasa kita jumpai di dalam semua pendidikan masyarakat Islam tradisional. Demikian pula di universitas-universitas, di samping fakultas theologi, mata-pelajaran yang berhubungan dengan filsafat agama, hukum agama dan lain-lain sebagainya diajarkan di fakultas-fakultas sastera dan

hukum, tetapi di sini pun matapelajaran-matapelajaran yang lain dibiarkan berada di luar ruang lingkup agama. Di antara disiplin-disiplin belajar yang religius dan yang sekular, terdapat sebuah konfrontasi langsung, suatu konfrontasi yang tidak pernah dijumpai di dalam world-view Islam tradisional di mana setiap sains, baik sains alamiah, matematika, atau filsafat, memiliki sebuah aspek yang suci serta tradisional, dan tidak pernah terpisah dari totalitas kehidupan religius intelektual Islam.

Sehubungan dengan filsafat, perlu kita ingat bahwa filsafat Islam tradisional masih sangat hidup di negeri Parsi. [21]) Aliran-aliran filsafat Eropa yang sekular diajarkan di universitas-universitas, tetapi secara komparatif mempunyai efek yang kecil terhadap kehidupan intelektual, umumnya di negeri ini. Sesungguhnya kehadiran tradisi intelektual Islam yang hidup, telah mencegah penafsiran-penafsiran modern yang dangkal dan seenaknya terhadap Islam di Parsi, seperti yang kita jumpai di berbagai negara Islam lainnya. Selanjutnya, seperti yang telah kami katakan, bahkan diskusi-diskusi filosofis modern, begitu ditranslasikan ke dalam bahasa Parsi, terpaksa mempertimbangkan adanya tradisi filosofis Islam.

Di dalam kesusasteraan, arsitektur, seni patung, musik, teater, dan bentuk artistik dan kehidupan kultural lainnya, bentuk-bentuk tradisional yang sepenuhnya memiliki basis religius dan spiritual terus hidup, sementara bentuk-bentuk modern telah diperkenalkan dengan derajat "kesuksesan" yang berbeda, di antara kelas-kelas masyarakat yang berbeda. Di dalam bidang-bidang tertentu, seperti teater, di mana bentuk tradisionalnya hanya terdiri dari pementasan-pementasan tema suci, maka bentuk-bentuk teater yang menggambarkan problem-problem manusia Barat, kurang disenangi oleh mayoritas penduduk, dan kepopulerannya terbatas kepada segelintir orang-orang yang berpendidikan Barat, yang kebanyakan berdiam di Teheran. Di bidang teater ini, beberapa kali telah dicoba untuk mempergunakan tema-tema dan motif-motif Parsi dan Islam. Di dalam bidang-bidang kesenian lainnya, bentuk-bentuk tradisional kadang-kadang telah dipergunakan dalam setting-setting kontemporer

yang baru, kadang-kadang berhasil dengan sukses, tetapi sering pula dengan hasil yang memprihatinkan, karena kurangnya bentuk-bentuk seni tradisional yang asli. Tetapi pada umumnya bentuk-bentuk religius tradisional dari ekspresi artistik dan kultural tetap bertahan dan di dalam hal-hal tertentu bahkan dominan, sedangkan kalangan minoritas yang modern di dalam masyarakat Parsi terus menyelimuti diri mereka dengan berbagai aspek dari ekspresi-ekspresi dan bentuk-bentuk artistik Barat. [22])

Seperti bagi semua kaum Muslimin pada umumnya, praktek-praktek agama yang terpenting bagi orang-orang Parsi adalah ritual-ritual shalat, puasa dan berkorban. Namun bagi orang-orang Parsi, ritual-ritual ini agak diwarnai oleh aspek-aspek sekunder, yang terjadi karena latar belakang kultur Parsi. Unsur mereka yang essensial adalah norma-norma universal dari Islam itu sendiri. Shalat wajib setiap hari, kebanyakan orang-orang Syi'ah melakukan tiga kali sehari dengan menghilangkan selang waktu yang singkat antara shalat Zhuhur dan Ashar dan antara shalat Maghrib dengan Isya, menunjukkan irama kehidupan mereka sehari-hari. Tidaklah dibesar-besarkan apabila kita mengatakan konsep waktu dan mengalirnya kehidupan ini ditetapkan oleh shalat-shalat wajib ini, yaitu shalat yang dianggap sebagai pilar-pilar Islam. Di samping shalat wajib ini, orang-orang yang benar-benar saleh melakukan juga shalat-shalat sunnat *(nawafil)*, dan sesungguhnya ada pula shalat-shalat khusus yang berhubungan dengan pengharapan, kekhawatiran, dan lain-lain sebagainya.

Puasa sebagai salah satu rukun Islam, secara khusus dihubungkan dengan bulan suci Ramadhan, walaupun pada waktu-waktu lain banyak orang saleh berpuasa, terutama pada awal, pertengahan, dan akhir bulan Islam yang berdasarkan penanggalan Qamariah. Selama bulan Ramadhan, irama kehidupan berubah, dan ada suatu perubahan yang jelas terlihat di dalam hampir semua aspek-aspek eksternal dari kehidupan sehari-hari. Banyak orang-orang Parsi modern yang tidak berpuasa, tetapi secara garis besarnya kewajiban berpuasa ini ditaati di seluruh negeri. Selama bulan suci ini siang menjadi tenang dan redup sedang malam menjadi cerah dan gembira.

Kunjungan-kunjungan kepada sanak keluarga lebih sering dilakukan di senja hari dan pada malam hari, setelah berbuka puasa kehidupan religius dan sosial terjalin dengan sepenuhnya.

Klimaks bulan suci ini adalah dari malam yang ke-19 sampai yang ke-21. Di antara malam-malam itulah 'Ali, iman yang pertama dipukul kepalanya ketika ia sedang shalat di Masjid Kufah dan inilah yang membawa kematiannya dua hari kemudian. Selama malam-malam ini, semua kegembiraan dan pesta terhenti dan upacara perkabungan dilakukan di rumah-rumah dan di masjid-masjid. Perkabungan ini memuncak pada malam yang ke-21, yang disebut sebagai malam berjaga-jaga *(ihya)*, dan pada malam ini masjid-masjid penuh sesak hingga pagi hari. Orang-orang melakukan shalat seratus raka'at dan membacakan barzanji dan doa-doa (terutama sekali doa termasyhur Syi'ah yang dinamakan *Jawsyan-i Kabir*) hingga matahari terbit.

Seperti telah kami jelaskan, berziarah memegang peranan yang besar di dalam kehidupan religius orang-orang Parsi. Sudah tentu ziarah ke Mekkah *(hajji)* yang diwajibkan itu, merupakan puncak dari amal-amal religius manusia Parsi di dalam hidup mereka. Karena untuk melakukan ibadah hajji ini diperlukan uang yang cukup banyak di samping untuk menafkahi keluarga selama ditinggalkan, maka orang-orang yang melakukan ibadah hajji ini (yang disebut hajji menurut ucapan Parsi) dianggap sebagai orang-orang yang memiliki kekayaan dan kesejahteraan ekonomi. Seorang hajji dihormati oleh semua kaum Muslimin yang saleh, tetapi khususnya di pasar-pasar, menjadi seorang hajji berarti pula memperoleh keuntungan-keuntungan sosial dan ekonomi. Dan karena semua hajji yang berada di pasar-pasar tidak selamanya bersih dari celaan terhadap tingkah laku mereka, maka kita dapat merasakan adanya kecaman-kecaman terhadap mereka dari kelas-kelas masyarakat yang modern. Sesungguhnya telah bertahun-tahun lamanya orang-orang modern yang terpelajar di dalam masyarakat Parsi jarang melakukan ibadah hajji. Tetapi kenyataan ini sama sekali telah berubah di dalam waktu sepuluh tahun yang terakhir ini. Dan pada masa sekarang ini setiap

tahun kita menemukan orang-orang dari berbagai kalangan masyarakat terdapat di dalam rombongan yang hendak menunaikan ibadah hajji.

Tempat-tempat ziarah lainnya, terutama sekali Najaf, Karbala, Samarra, al-Kazimayn di Irak, dan Masyhad dan Qom di Parsi, juga sangat penting di dalam kehidupan religius Parsi sehari-hari. Pusat-pusat perziarahan ini, maupun tempat-tempat lain yang lebih kecil yang berhubungan dengan tokoh-tokoh suci lainnya, membawakan *barakah* dari pusat Islam dan Nabi ke tempat-tempat lain. Pusat-pusat ini semuanya menggemakan pusat pertemuan langit dan bumi. Kita hampir tidak dapat menemukan seorang manusia Parsi yang tidak pernah ziarah ke makam seorang manusia suci, bahkan senantiasa berharap untuk dapat ziarah ke tempat yang lebih penting apabila ada kemungkinan. Walaupun untuk ziarah ke tempat-tempat tertentu sangat sulit dilakukan, misalnya karena tempat-tempat tersebut terletak di puncak-puncak gunung atau di tempat-tempat yang buruk iklimnya, maka kebanyakan peziarah itu memadukan ascetisisme religius dengan kenikmatan terhadap kelimpahan Allah, dan dengan keindahan-keindahan seni dan alam. Bagi sebagian besar penduduk Parsi, ziarah adalah pengalaman yang paling mengesankan walaupun ziarah itu merupakan masa penyucian diri yang paling intensif, masa untuk berdoa dan memohon ampunan, tetap meninggalkan bekas kepada para peziarah untuk waktu yang lama setelah acara ziarah itu sendiri berakhir.

Upacara hajji berakhir dengan pesta korban *('idul adhha* atau *'idul qurban)* untuk memperingati pengorbanan yang dilakukan oleh Ibrahim. Pada hari tersebut tidak hanya di kota Mekkah tetapi juga di seluruh dunia Islam, domba-domba dikorbankan. Binatang-binatang tersebut diberi warna tertentu dan digiring ke kota dan di waktu pagi pada hari *'id* tersebut, lalu disembelih dan daging-dagingnya dibagi-bagikan kepada orang-orang miskin dan karib kerabat. Tetapi selain daripada ini pengorbanan-pengorbanan dilakukan pula di sepanjang tahun. Pertama sekali semua daging untuk makanan sehari-hari diperoleh dengan menyembelih binatang secara ritual dan

dikorbankan. Kemudian di dalam hampir setiap peristiwa yang menggembirakan, misalnya kedatangan seseorang yang telah melakukan perjalanan jauh, kelahiran seorang anak (apalagi yang dilahirkan itu adalah anak lelaki), kedatangan seorang tamu terhormat, pembangunan sebuah rumah yang baru. Pengorbanan-pengorbanan ini dilakukan biasanya dengan menyembelih domba dan kadang-kadang binatang-binatang lain yang halal, termasuk unta.

Suatu praktek religius yang khusus di dunia Syi'ah, terutama sekali di negeri Parsi, adalah *rawdhah* yang bentuknya pada zaman sekarang ini telah diperkembangkan pada zaman berkuasanya Dinasti Safavid. *Rawdhah* (suatu perkataan yang diambil dari judul sebuah karya, *Rawdhatusy Syuhada,* yang berarti "taman para syuhada") terdiri dari pertemuan-pertemuan di mana diadakan khotbah-khotbah, pembacaan ayat-ayat al-Qur'an, dan syair-syair religius dengan tema yang tertumpu kepada tragedi Karbala. Pertemuan-pertemuan ini terutama sekali diadakan selama bulan Muharram dan Shafar untuk memperingati kematian Husain beserta akibat-akibatnya. Di dalam pertemuan-pertemuan ini banyak dibacakan khotbah-khotbah yang bertema religius dan moral. Upacara-upacara *rawdhah* ini diselenggarakan di masjid-masjid maupun di rumah-rumah pribadi. Pada tanggal 9 dan 10 Muharram yaitu tanggal-tanggal terjadinya tragedi Karbala, bahkan pemerintah sendiri mensponsori *rawdhah* di seluruh negeri. Pertemuan-pertemuan ini ditandai dengan isak tangis dan keluh kesedihan, terutama sekali dari pihak kaum wanita, begitu pembahasan-pembahasan secara priodik dikembalikan kepada tema kematian anggota-anggota keluarga Nabi.

Seperti di negara-negara Islam lainnya, bahkan seperti di dalam agama-agama lainnya, praktek-praktek religius juga memasuki kehidupan Parsi sehari-hari pada saat-saat penting, misalnya kelahiran, perkawinan dan kematian. Pada saat kelahiran, ke telinga si bayi dibacakan ikrar pengakuan Islam atau *syahadah.* Apabila bayi yang dilahirkan adalah anak lelaki maka mungkin sekali upacara pengkhitanan lebih langsung berhubungan dengan praktek-praktek agama daripada kelahirannya. Mengenai perkawinan, walaupun pada hakikatnya merupakan sebuah perjanjian dan bukan sebuah peristiwa

yang sakramental, tetapi karena disahkan oleh syari'ah, jelas sekali merupakan sebuah peristiwa religius. Ayat-ayat pengikat janji. pernikahan tersebut umumnya dibacakan oleh seorang ulama, walaupun sesungguhnya fungsi ini, seperti fungsi-fungsi lain yang bersipat kependetaan, boleh dilakukan oleh setiap pria Muslim.

Sudah wajar apabila pada saat kematian, ritual-ritual keagamaan dengan jelas diingat dan dipraktekkan dengan serius. Pemandian dan penguburan jenazah dilaksanakan sesuai dengan hukum Islam. Setelah itu kaum lelaki berkumpul di masjid, dan kaum wanita di rumah almarhum atau di rumah salah seorang anak keluarga almarhum, untuk menghadiri upacara setelah penguburan. Karena berkumpul itu merupakan sebuah kewajiban sosial, dan karena hampir setiap lelaki banyak mempunyai teman dan sanak keluarga, maka menghadiri upacara – setelah penguburan – di masjid-masjid ini, merupakan sebuah peristiwa yang berulang kali terjadi di dalam kehidupan seorang Parsi. Khotbah yang disampaikan setelah pembacaan al-Qur'an adalah sarana terbaik yang dapat dimanfaatkan oleh ahli-ahli agama untuk berkomunikasi dengan strata masyarakat yang lebih tinggi, terutama orang-orang yang memegang kekuatan politik. Itulah sebabnya mengapa upacara setelah penguburan ini, untuk seorang anggota pemerintahan atau untuk seseorang yang memiliki reputasi yang baik, mempunyai signifikansi yang istimewa di dalam kehidupan agama-politik di Parsi. Sesungguhnya berbagai pembunuhan yang bermotif politik dan usaha-usaha untuk tujuan ini, dilakukan pada upacara-upacara seperti ini di dalam sejarah modern Parsi.

Ada pula sebuah praktek yang disebut persiapan *sufrah.* Praktek ini populer di kalangan kaum wanita. Di dalam peristiwa ini sebuah meja dipenuhi dengan aneka ragam sajian kemudian teman-teman dan tetangga-tetangga diundang. Di dalam pesta ini, seseorang yang pekerjaannya melaksanakan *rawdhah,* yang dijuluki sebagai *rawdhah-khwan,* membacakan al-Qur'an, syair-syair religius, dan khotbah-khotbah dengan tema-tema keagamaan. Kemudian makanan yang masih tersisa, sebagai obyek yang memiliki *barakah (tabarruk),* sebagian dibagikan kepada orang-orang miskin dan sebagian lagi oleh setiap orang yang hadir dibawa pulang untuk kemudian dibagi-

bagikannya pula kepada sahabat-sahabat dan karib-kerabatnya, terutama sekali yang sedang menderita sakit. Karena khusus bagi kaum wanita, *sufrah* ini biasanya dihubungkan dengan peristiwa-peristiwa penting di dalam kehidupan wanita-wanita dari keluarga Nabi, misalnya Fathimah dan Zainab. Keseluruhan proses perjamuan ini, yang dilakukan dengan sangat seksama dan dengan selera yang tinggi, dianggap sebagai sebuah amal religius yang juga menunjukkan perpaduan antara sikap penyangkalan terhadap dunia dengan penikmatan rezeki Allah yang berlimpah-limpah.

Seperti halnya menunaikan ibadah hajji dan amal-amal religius lainnya, *sufrah* sering dilakukan oleh seseorang karena ia telah bersumpah atau telah membuat janji *(nadzr)* kepada Allah untuk melakukannya, apabila permohonan-permohonannya dikabulkan Allah. Praktek *nadzr* ini sangat populer di seluruh lapisan masyarakat Parsi, terutama di kalangan kaum wanita. Misalnya, seorang wanita bersumpah untuk memberikan sejumlah uang kepada orang-orang miskin, atau untuk menyelenggarakan *sufrah,* apabila ia melahirkan seorang anak, atau apabila puterinya memperoleh jodoh yang sepadan. Seorang pelajar mungkin pula akan bersumpah untuk berpuasa, atau berziarah ke tempat suci tertentu, apabila ia lulus ujian. Seorang saudagar di sebuah pasar mungkin pula ber*nadzr* untuk mengorbankan beberapa ekor domba, apabila transaksi-transaksi bisnisnya berhasil. Jadi selalu ada *barter religius,* di mana orang-orang Parsi, seperti orang-orang tradisional lainnya, memohonkan sesuatu kepada Allah dengan janji bahwa apabila maksud mereka terkabul, maka mereka akan melakukan perbuatan-perbuatan tertentu yang diridhai Allah. Adalah hampir tidak mungkin bagi kita yang ingin memahami jiwa seorang manusia Parsi dan harapan-harapan serta kekuatiran-kekuatiran di dalam dirinya, apabila kita tidak memahami sikapnya mengenai *nadzr* atau "barter", yang terus-menerus dilakukannya, dengan Sang Pencipta. Hanya manusia suci sajalah yang hidup sepenuhnya sesuai dengan kehendak Allah, tanpa memohonkan sesuatu pun sebagai imbalan. Tetapi sikap spiritual yang tertinggi ini, sama sekali tidak menyangkal bentuk religius yang eksoteris pada umumnya.

Di samping praktek-praktek religius yang dibenarkan dan dilindungi oleh para ulama, yang mencerminkan aspek-aspek intelektual yang disadari di dalam tradisi Islam, masih banyak praktek populer yang sering dilakukan dengan kegairahan dan antusiasme religius yang amat besar. Selama bulan Muharram, kaum lelaki di dalam iringan-iringan panjang dengan pakaian serba hitam, memperingati peristiwa Karbala sambil membacakan syair-syair religius, dan sering pula sambil memukul-mukul tubuh mereka sendiri, sehingga mereka lupa diri. Seringkali praktek-praktek ini dilakukan dengan keterlaluan. Ada yang memukul dirinya dengan rantai, bahkan dengan pedang, sehingga jatuh pingsan karena kekurangan darah. Walaupun demikian iringan-iringan tersebut tetap berjalan di sepanjang jalan-jalan raya dengan derap yang sesuai dengan irama genderang dan harmonis dengan seruan-seruan yang tercekik kesedihan. Di kota-kota besar beribu-ribu kaum lelaki, baik yang dewasa maupun yang masih kanak-kanak, berbaris di belakang lambang-lambang agama dan keluarga Nabi Muhammad, adalah sebuah pengalaman religius yang sangat menggugah hati.

Kemudian ada pula sebuah pementasan tragedi *(ta'ziyah)*. Walaupun pada masa-masa Safavid dan Qajar diperkembangkan menjadi seni kalangan ningrat, *ta'ziyah* ini pada dasarnya merupakan sebuah manifestasi religius yang populer. Biasanya *ta'ziyah* ini tidak didukung oleh para ulama walaupun mereka tidak menetangnya karena *ta'ziyah* merupakan sebuah media ekspresi religius yang mendalam. Dari versi-versi yang sederhana di desa-desa hingga versi-versi yang sempurna di kota-kota besar, *ta'ziyah* menggambarkan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan kematian Husain di Karbala. Klimaks pementasan ini biasanya terjadi di siang bolong pada hari *'Asyura*, atau tanggal sepuluh Muharram, yaitu ketika imam yang ketiga kaum Syi'ah tersebut terbunuh dan dipenggal kepalanya. Di sebuah kota besar seperti Qom, di mana beribu-ribu orang turut berpartisipasi di dalam pertunjukan drama ini, dan beribu-ribu orang lagi berdatangan dari desa-desa untuk ikut menyaksikan *ta'ziyah* ini bersama-sama dengan penduduk kota, kita dapat menyaksikan salah

satu manifestasi yang sangat besar dari kehidupan religius di negeri Parsi.

Terakhir sekali, di antara fenomen-fenomen religius yang populer, kita tidak dapat melupakan perhatian orang-orang Parsi kepada pertanda-pertanda, ilmu sihir, dan lain-lain sebagainya. Menurut pandangan syari'ah, Islam melarang praktek-praktek sihir. Tetapi larangan ini tidak dapat mencegah orang-orang, apa lagi kaum wanita, untuk memanfaatkan sihir yang sering pula digabungkan dengan praktek-praktek Islam. Selanjutnya ada pula sebuah sains tradisional yang komplit yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an "secara magis", yaitu pembacaan formula-formula tertentu untuk menghadapi peristiwa-peristiwa tertentu. Walaupun sains ini sendiri biasanya *sama sekali* tidak "populer", namun bidang applikasinya sangat luas di dalam kehidupan sehari-hari. Ada pula doa *(du'a')* tertulis dan lisan, yang berhubungan dengan nama para imam dan tokoh-tokoh sufi yang selalu dibawa orang ke mana saja mereka pergi untuk dibaca kalau menghadapi peristiwa-peristiwa tertentu. Di samping mengandung aspek religius yang murni namun praktek-praktek ini telah memperoleh semacam kualitas magis. "Penulis doa" *(du'a-niwis)* ini, seperti juru-juru ramal *(rammal)* merupakan para pembantu yang setia, di dalam kehiduapn wanita-wanita Parsi, baik yang tinggal di kota-kota maupun di desa-desa. Penulis doa ini menggabungkan unsur-unsur religius murni dengan segala macam metode peramalan, sains-sains okultologi dan sains-sains okultologi palsu.

Irama kehidupan di negeri Parsi ditentukan oleh sejumlah hari besar, yang terdiri dari hari-hari besar Islam, hari-hari besar Parsi kuno, dan hari-hari besar nasional pada zaman modern ini. Baik hari-hari besar Islam maupun hari-hari besar Parsi kuno mempunyai aspek religius. Bahkan *naw-ruz* ("Tahun Baru" dari agama Zoroaster kuno yang juga merupakan tahun baru Parsi pada zaman sekarang ini) pada saat ini sama sekali telah berocrak Islam. Apabila musim semi telah tiba, siang dan malam sama lamanya, maka orang-orang Parsi menaruh al-Qur'an di atas meja bersama-sama dengan tujuh

buah benda yang nama-namanya bermula dengan huruf S (*haft sin* atau tujuh S), suatu kebiasaan yang berasal dari agama Zoroaster. Pada saat ini dibacakan doa-doa dan shalawat-shalawat untuk Nabi beserta keluarganya.

Sehubungan dengan hari-hari besar Islam *'idul adhha* setelah selesai musim hajji, *'idul fithri* setelah selesai bulan Ramadhan, hari kelahiran Nabi, hari kelahiran 'Ali, dan *'idul ghadir* yaitu hari ketika 'Ali diangkat Nabi menjadi penggantinya (menurut kepercayaan Syi'ah), dirayakan sebagai hari-hari kegembiraan. Juga yang sangat penting adalah hari kelahiran Sang Mahdi di mana semua kota diterangi oleh pelita-pelita yang tak terhitung jumlahnya.

Almanak Parsi juga dipenuhi dengan peristiwa-peristiwa tragis. Yang terpenting di antaranya adalah 10 Muharram, sebagai hari kematian Husain, 21 Ramadhan sebagai hari kematian 'Ali, 28 Shafar sebagai hari kematian Nabi, dan Hasan, imam yang kedua, begitu pula tanggal kematian para imam yang lainnya dan Fathimah. Semua tanggal-tanggal ini menandakan intensifikasi kehidupan religius dan perubahan dari berbagai aspek kehidupan sehari-hari. Unsur tragis jiwa orang-orang Parsi diekspresikan dengan sejelas-jelasnya di dalam hari-hari ini, yang efeknya membersihkan individu-individu dan masyarakat dari akibat-akibat buruk yang ditimbulkan oleh kelalaian mereka terhadap agama.

Pada masa sekarang ini di negeri Parsi, ada sejumlah sekte yang bercirikan mengutamakan aspek tertentu dari ajaran-ajaran Syi'ah dengan melalaikan unsur-unsur lain dan terpisahnya mereka dari masyarakt luas. Yang tertua di antara semua ini mungkin sekali adalah sekte-sekte Isma'ili yang tersisa dari kaum Isma'ili yang lebih besar pada awal abad-abad pertengahan. Di dalam keyakinan-keyakinan religius, sekte-sekte Isma'ili ini mirip dengan konsep 12 imam Syi'ah, kecuali menenai imam yang Serba Rahasia atau Sang Mahdi. Tetapi secara theologis, yang menarik perhatian kita adalah sekte-sekte Syaikhis yang hampir semua berpusat di Kirman, didirikan oleh Syaikh Ahmad Ahsa'i dua abad yang lampau. Sekte-sekte ini sangat mengutamakan peranan *ta'wil,* atau penafsiran-penafsiran

spiritual, dan sangat menghormati para imam. Dua buah di antaranya, sekte-sekte 'Ali Allahi dan Ahlul Haqq, banyak mempunyai penganut di Kurdistan, Mazandaran, dan di propinsi-propinsi bagian Selatan. Beberapa anggota dari kedua sekte ini bahkan sampai meyakini reinkarnasi dan bahwa'Ali memiliki sipat-sipat Ilahi.

Signifikansi dari sekte-sekte ini jika ditinjau dari kehidupan religius Parsi secara garis besarnya adalah kenyataan bahwa hampir semua sekte-sekte tersebut meremehkan pelaksanaan syari'ah, sebagian di antara mereka bahkan tidak melakukan shalat-shalat wajib sebagaimana yang seharusnya. Umumnya sekte-sekte ini mewakili sekte-sekter sufi yang telah bersipat politik, atau telah mengambil suatu sipat sosial yang eksternal sebagai akibat dari kehancuran ekuilibrium yang mencirikan masyarakat Muslim ortodoks, kaum Sunni, dan kaum Syi'ah. Walaupun demikian mereka ini adalah sekte-sekte Islam, karena mereka masih berada di dalam acuan total dari tradisi Islam. Tetapi tidak demikian halnya dengan Babisme, apalagi Baha'isme yang sama sekali telah melepaskan diri dari struktur Islam. Betapa pun juga Baha'isme ini tidak dapat dipandang sebagai sebuah gerakan atau sekte Islam. Oleh karena itu Baha'isme di negeri Parsi pada saat ini, walaupun terbatas kepada anggota-anggotanya saja, mempunyai sebuah peranan di dalam proses skularisasi dan di dalam menghancurkan persatuan religius di negeri ini.

Sebagai kesimpulan, harus dicatat bahwa jiwa orang-orang Parsi memiliki suatu keluwesan, sehingga kita akan menemui kesulitan apabila kita melakukan studi mengenai agama di Parsi berdasarkan bentuk-bentuk eksternalnya saja. Dari hal-hal yang terlihat kita menyaksikan betapa kelas masyarakat modern yang telah berpaham Barat, yang sedikit banyaknya telah meninggalkan praktek-praktek religius, menghimpit masyarakat Parsi tradisional, yang hampir semua aspek di dalam kehidupan mereka didominasi oleh semangat keagamaan. Bahkan norma-norma yang bersumber dari masa-masa sebelum Islam telah mengalami islamisasi secara total bagi orang-orang yang hidup di dalam acuan dunia Parsi tradisional. Tetapi sekali pun demikian di antara orang-orang modern yang tampaknya benar-benar

sekular, terdapat berbagai kecenderungan religius tradisional yang tidak mungkin kita jumpai di antara orang-orang dengan mentalitas yang kurang luwes. Kita sering menyaksikan wanita-wanita dengan busana menurut mode terakhir Eropa yang berusaha agar kelihatan seperti wanita Barat, tetapi dalam waktu bersamaan menunjukkan sikap yang benar-benar religius tradisional pada saat-saat tertekan, sedih, atau pada peristiwa-peristiwa religius. Demikian pula banyak pria-pria yang menunjukkan sikap rasionalistis dan tidak perduli kepada agama, benar-benar berubah ketika berada di tempat-tempat ziarah yang suci atau ketika berpartisipasi di dalam upacara-upacara agama.

Jadi dapatlah dikatakan bahwa hampir semua kehidupan manusia-manusia Parsi kontemporer di dalam prinsip-prinsip universalnya maupun di dalam aktivitas-aktivitas sehari-harinya, masih didominasi oleh semangat dan bentuk agama Islam, agama yang mengintegrasikan ke dalam *world-view*nya unsur-unsur religius yang terdahulu, jika sesuai dengan prinsip-prinsipnya sendiri.[23]) Selanjutnya, walaupun domain-domain kehidupan yang tertentu, telah menyimpang dari orbit kehidupan religius tradisional sebagai akibat modernisme, namun di dalamnya masih bertahan unsur-unsur dan sikap-sikap religius. Sudah tentu seperti di dunia Arab, di negeri Parsi ini pun hanya sedikit sekali orang-orang yang benar-benar terlepas dari Islam, setidak-tidaknya seperti yang terlihat, dan yang memiliki sebuah *world-view* berdasarkan peniruan terhadap ideologi Barat dan yang terus-menerus mengalami ketegangan di antara Timur dengan Barat, seperti yang telah kita singgung di dalam bab-bab terdahulu, sehubungan dengan kaum-Muslimin pada umumnya. Tetapi bagi mayoritas rakyat Parsi kebenaran-kebenaran religius yang merupakan tujuan hidup dan mati mereka selama berabad-abad itu, pada masa sekarang pun terus mendominasi cakrawala kehidupan mereka, walaupun kadangkala ada mendung-mendung yang mengaburkan pandangan beberapa orang di antara mereka terhadap cakrawala tersebut. Mendung-mendung ini tidak mungkin permanen dan hampir tak seorang pun di antara mereka, yang selama hidupnya tidak pernah memperoleh bayangan mengenai cakrawala, yang telah meng-

kodrinasikan dan mengorientasikan kehidupan orang-orang Parsi tersebut, seperti kaum Muslimin lain, di sepanjang sejarah dan tetap sebagai realitas yang paling kekal pada saat ini. □

CATATAN KAKI

[1]) Sesungguhnya kesalahan yang telah dilakukan oleh kaum Muslimin Arab Modern, terutama sekali di antara mereka yang terpengaruh oleh nasionalisme-nasionalisme yang keras, adalah dari arah lain. Mereka "menasionalisasikan" Islam dengan memandang Nabi Muhammad sebagai seorang pahlawan Arab, dan Islam sebagai produk dari kejeniusan Arab, sedang mereka melupakan peranan Jibril dan Sumber al-Qur'an. Anggapan bahwa Nabi Muhammad hanyalah sebagai seorang "pahlawan rasial" dari orang-orang Arab, terlihat di dalam banyak studi-studi biografis modern yang tidak hanya ditulis oleh orang-orang Arab Muslim tetapi juga oleh orang-orang Arab yang beragama Kristen.

[2]) Mengenai sumbangan orang-orang Parsi kepada sains-sains Islam yang benar-benar bersipat religius, lihat karya S.H.Nashr dan M.Muthahhari, "The Religious Sciences", *Cambridge History of Iran,* Volume IV, Cambridge, 1975, halaman 464–480.

Mengenai sumbangan orang-orang Parsi kepada filsafat dan sains-sains Islam, lihat karya-karya S.H. Nashr, "Philosophy and Cosmology", *ibid.,* halaman 419–441 dan *"Life Sciences, Alchemy and Medicine", ibid.,* halaman 396–418.
Lihat pula karya H.Corbin, *Terre celeste et corps de resurrection.*

Pembahasan yang paling mendalam mengenai bagaimana kebudayaan Islam dan Parsi tersebut saling pengaruh-mempengaruhi, dapat kita jumpai di dalam karya penulis Parsi M.Muthahhari, *Khadamat-i mutaqabil-i Islam wa Iran,* Tahern 1349 Syamsiyah.

[3]) Kami sengaja membahas Islam di Parsi secara lebih mendetail daripada di dalam pembahasan kami mengenai Islam di dunia Arab pada bab terdahulu, karena baru sedikit sekali studi-studi serius yang berbahasa Eropa mengenai Islam di Parsi. Di dalam hampir setiap studi mengenai Islam, yang dilakukan oleh penulis-penulis Barat pada masa kini, seperti karya-karya yang terkenal dari H.A.R.Gibb, W.S.Smith, dan K.Cragg tidak terdapat sebuah bab yang khusus mengenai Parsi.

[4]) Dari penduduk Parsi yang hampir berjumlah 33 juta jiwa, pada saat ini kira-kira 98 presen di antaranya adalah Muslim sedang yang lain adalah masyarakt-masyarakat Zoroaster, Kristen, Yahudi, dan para penganut dari cabang-cabang Babisme dan Baha'isme. Dari penduduk yang beragama Islam 90 persen di antaranya berpaham Syi'ah dan 10 persen berpaham Sunni.

[5]) Mengenai masalah "kontinuitas" kultur Parsi, lihat karya S.H. Nashr, "Cosmographie en l'Iran pre-islamique et islamique, le probleme de la continuite dans la civilisation iranienne", *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R.Gibb,* Leiden, 1965, halaman 507–524.

Lihat karya S.H.Nashr yang lain, *The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic".*
Lihat pula karya Corbin, *op.cit.,*

[6]) Mengenai agama-agama di Iran lihat karya G.Widengren, *Die Religionen Irans,* Stuttgart, 1965. Di dalam buku ini terdapat sebuah bibliografi dari karya-karya yang penting mengenai masalah ini.

[7]) Mengenai signifikansi Salman bagi kaum Muslim Parsi, lihat karya yang masih berguna sekali dari L.Massignon, *Salman Pak et les premises spirituelles de l'Islam iranien,* Paris, Societe des etudes iraniennes, 1934. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris oleh J.M.Unvala, *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam,* Bombay, 1955.

Mengenai signifikansi *Ahl-i bayt* di dalam paham Syi'ah lihat karya 'A.Thabathaba'i, *Shi'ite Islam,* edisi dan translasi S.H.Nashr, Albany (N.Y.), 1975.

[8]) Mengenai hubungan di antara paham Syi'ah dengan sufisme dan peranan sufisme di dalam perkembangan paham Syi'ah sesudah berakhirnya invasi bangsa Mongol, lihat karya M.Mole, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Syi'isme aux huitieme et neuvieme siecles de l'Hegire", *Revue des Etudes Islamiques,* XXIX, 1961, halaman 61–142. Lihat pula karya S.H.Nashr, *Sufi Essays,* Bab VIII; dan karya M.Mazzaoui, *The Origin of the Safavids,* Wiesbaden, 1972.

[9]) Sebagai contoh mengenai pengaruh sufisme terhadap berbagai segi dari kultur Parsi lihat karya N.Ardalan dan L.Bakhtiyar, *The Sense of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture;* dan karya S.H.Nashr, "The Influence of Sufism on Traditional Persian Music", diterjemahkan oleh W.Chittick di dalam *The Sword of Gnosis,* halaman 330–342.

[10]) Untuk pembahasan mengenai kemahakuasaan Allah sehubungan dengan kemungkinan kebebasan manusia untuk berbuat dan melakukan kejahatan di atas dunia, lihat karya F. Schuon, *Islam: the Perennial Philosophy,* London, 1976, khususnya bab mengenai sipat-sipat Tuhan.

[11]) Doktrin ini telah banyak kami bahas secara ekstensif di dalam karya-karya kami, terutama sekali di dalam *Science and Civilization in Islam.*

[12]) Sudah tentu karena merupakan aspek-aspek dari *world-view* Islam, di dalam garis besarnya unsur-unsur ini terdapat pula dalam bentuk-bentuk yang berbeda, dengan penekanan-penekanan yang berbeda, di antara orang-orang Muslim yang lain. Mungkin yang terutama sekali merupakan ciri dari kultur Parsi, adalah perhatiannya yang khusus kepada kehalusan dan ekspresi keindahan di dalam hampir setiap segi kehidupan, sebagai refleksi dari keindahan Ilahi, dan perpaduan kesadaran terhadap dunia yang bersipat sementara, dengan kesadaran yang kuat bahwa hidup ini harus dinikmati.

[13]) Sesuai dengan pribahasa Arab yang terkenal, *la takrar fit tajalli* yang berarti "manifestasi Ilahi (kepada manusia) tidak akan terulang kembali".

[14]) Jadi etos tragis ini berhubungan erat dengan rasa kerinduan manusia kepada asalnya. Keharmonisan yang sempurna dan kesalingmelengkapi dari kedua sikap spiritual ini, *huzn* dan *farah,* dapat kita jumpai di dalam syair-syair sufi, misalnya dari tokoh-tokoh seperti Hafizh dan Rumi.

[15]) "Kesucian adalah sebuah pohon yang tumbuh di antara kemustahilan dan keajaiban". F.Schuon di dalam *Spiritual Perspectives and Human Facts,* halaman 209. Namun pohon itu tetap tumbuh, dan terciptalah manusia-manusia suci karena *barakah* dari surga. Sesungguh-

nya, adanya manusia-manusia suci tersebut merupakan suatu keajaiban yang menunjukkan kedudukan manusia yang istimewa dan penting di dalam tata eksistensi universal, yang sekaligus berada di tempat yang terjauh dari sumbernya, dan merupakan satu-satunya makhluk di dalam lingkungan dunia ini yang dapat bersatu kembali kepada Allah dan mencapai tingkat kesucian.

[16]) Mengenai hubungan masjid dengan pasar di kota-kota Parsi tradisional lihat karya Ardalan dan Bakhtiyar, *op.cit.* (catatan kaki nomor 9).

[17]) Seorang *mujtahid* menurut paham Syi'ah adalah seseorang yang dapat melakukan *ijtihad,* yaitu secara bebas memberikan pandangan-pandangannya terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan hukum Islam.

[18]) Usaha untuk mengorganisir waqaf dengan menegakkan sebuah institusi pemerintahan, maupun dalam bentuk kementerian, untuk mengawasinya, sudah tentu tidak hanya terjadi di negeri Parsi saja. Pada masa kini hampir semua negara-negara Islam memiliki semacam departemen yang berkepentingan dengan organisasi dan administrasi waqaf.

[19]) Yang kami maksudkan adalah perkembangan yang terjadi di dalam sekte Shafi 'Ali Syahi selama lima puluh tahun yang lampau. Di sini harus kami tambahkan bahwa hampir semua sekte-sekte yang lain senantiasa menghindari hubungan dengan pemondokan-pemondokan Freemason ini.

[20]) Di dalam hal-hal tersebut senantiasa terdapat bahaya yang berupa pemutarbalikan terhadap, dan penyimpangan dari, perspektif tradisional yang otentik. Kesimpulan ini berdasarkan pengaruh yang dapat dijumpai di dalam tubuh perkumpulan rahasia Freemason di Barat, sejak reformasi-reformasi yang terjadi selama revolusi Perancis, yang membuat perkumpulan tersebut bersipat spekulatif, sehingga terlepas dari prakteknya yang aktual dan dari basisnya di dalam bidang keahlian.

[21]) Mengenai filsafat Islam di negeri Parsi pada masa sekarang ini lihat karya S.H.Nashr, "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World", terjemahan W.Chittick, *Iqbal Review,* volume 12, no: 3, Oct., 1971, halaman 28–49; dan karya H.Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today", ***Studies in Comparative Religion,*** Winter, 1968, halaman 12–26.

[22]) Di antara orang-orang Parsi modern kita jumpai pula sebuah kecenderungan yang berlawanan sipatnya, yaitu untuk menghargai kembali seni tradisional. Namun mereka tidak mendalami seni tradisional ini, karena mereka kurang menghargai kekuatan-kekuatan spiritual dalam penciptaan seni tersebut.

[23]) Salah satu perbedaan pokok di antara orang-orang Parsi modern dengan orang-orang Arab modern terletak di dalam domain ini. Kekuatan modernisme yang dipadukan dengan nasionalisme yang ekstrim membuat orang-orang Arab yang terkena pengaruhnya membanggakan segala sesuatu yang berciri Arab, termasuk agama Islam yang mereka anggap sebagai sebuah "fenomen" Arab semata-mata, dan memandang rendah kaum Muslimin yang tidak berbangsa Arab, terutama sekali yang berbangsa Parsi dan Turki. Kekuatan-kekuatan tersebut membuat orang-orang Parsi yang terkena pengaruhnya, merasakan ketegangan yang mencekam di dalam diri mereka, di antara latar belakang dari zaman Islam dengan latar belakang dari zaman sebelum Islam. Dan apabila kekuatan-kekuatan Islam menjadi lemah di dalam diri mereka, maka timbullah sikap memandang rendah kepada orang-orang Arab, sehingga mereka ingin "membersihkan" bahasa Parsi dari pengaruh-pengaruh bahasa Arab, yang sebenarnya telah memperkaya bahasa Parsi sehingga bahasa ini dapat menjadi bahasa kultur Islam yang universal di seluruh Asia selama seribu tahun ini.

10 ARTI DEKADENSI, DEVIASI DAN RENAISSANCE DI DALAM KONTEKS ISLAM KONTEMPORER

Setelah membahas keadaan Islam di dunia Islam dewasa ini, kita perlu meninjau problem-problem yang lebih khusus, yaitu problem-problem yang ditimbulkan oleh modernisme di dalam jiwa kaum Muslim di berbagai negara Islam, yang walaupun telah mengalami modernisasi, namun masih mementingkan Islam dan sejarahnya. Berbeda sekali dengan dunia ilmu pengetahuan Islam tradisional – di mana istilah-istilah di setiap cabang sains didefinisikan secara jelas dan senantiasa dipergunakan untuk pengertian tertentu – pada abad yang lampau di antara sejumlah besar kaum Muslimin modern yang menghadapi tradisi mereka sendiri, telah timbul suatu kecenderungan untuk memberikan tafsiran ganda dan menggunakan berbagai istilah penting secara serampangan. Setidak-tidaknya kecenderungan ini mencerminkan berbagai kekacauan di dalam jiwa mereka. Kata-kata dan istilah-istilah yang telah dipergunakan sedemikian rupa oleh kebanyakan di antara mereka, memperlihatkan betapa kegoncangan kultural yang mereka alami, bahkan sering pula memperlihatkan rasa rendah diri mereka terhadap Barat. Terutama sekali tulisan-tulisan mereka yang menunjukkan sikap menghamba kepada norma-norma dan nilai-nilai peradaban Barat. Norma-norma ini biasanya tersembunyi di balik selubung "Islam" yang hanya merupakan nama dan lekatan emosional Islam saja yang telah menjadi hampa dari kebenaran intelektual dan spiritual yang merupakan intinya. Di dalam analisa ini, kami hendak membahas tiga buah istilah yang dipergunakan secara luas, yaitu *dekadensi, deviasi* dan *renaissance.* Istilah-istilah ini sering dipergunakan di dalam membahas

sejarah Islam dan dunia Islam pada masa ini, dan dengan jelas sekali mencerminkan sikap dari kaum Muslimin modern tertentu kepada keseluruhan Islam, sebagai sebuah agama dan sebuah realitas historis.

Marilah kita mulai dengan istilah *dekadensi.* Istilah ini sering kita jumpai didalam tulisan-tulisan para sarjana Muslim modern, yang terus-menerus menyinggung kondisi dunia Islam sebelum kedatangan modernisasi, sebagai suatu kondisi yang dapat dengan tepat sekali jika dinyatakan sebagai *dekaden.* Penilaian yang seperti ini segera merangsang pertanyaan "dekadensi di dalam hal apa, atau dekadensi sehubungan dengan norma yang mana?" Kita harus memiliki sebuah norma untuk mengukur sesuatu hal, dan berdasarkan norma itulah kita dapat menilai bahwa sesuatu hal itu telah mengalami dekadensi. Di dalam hal ini, sementara beberapa pihak mengambil abad-abad pertama dari sejarah Islam sebagai sebuah norma, maka yang seringkali terjadi adalah bahwa sistem yang diambil, baik secara sadar maupun tidak, dari Barat modern yang secara tersembunyi dan halus memberikan norma dan kriteria untuk menentukan keadaan dekadensi. Hal ini dapat dicontohkan dengan tepat sekali oleh masalah sains yang sesuai dengan pemahaman Barat dewasa ini. Banyak Muslim modern, seperti orang-orang Timur lainnya, mempersamakan sains dengan kebudayaan, dan menilai sesuatu masyarakat manusia atau kulturnya berdasarkan apakah masyarakat atau kultur tersebut telah melahirkan sains, sedang mereka ini sama sekali melupakan pelajaran-pelajaran mengenai sejarah sains itu sendiri.[1]) Dengan demikian mereka menganggap bahwa kebudayaan Islam mulai mengalami dekadensi ketika ia tidak lagi menghasilkan ilmuwan-ilmuwan yang terkemuka sesuai dengan fungsi mereka, seperti yang dipahami Barat sekarang ini. Bahkan banyak di antara penulis Muslim ini menentukan saat berhentinya aktivitas kebudayaan Islam di dalam menghasilkan para ilmuwan tersebut berdasarkan sumber-sumber Barat, di mana hingga saat-saat yang terakhir ini perhatian kepada hampir semua aspek kehidupan intelektual Islam terbatas pada masa Islam mempengaruhi Barat. Sebagai akibatnya, segala sesuatu yang terkandung di dalam Islam, dari filsafat hingga matematika, tiba-tiba dengan cara yang sangat misterius "mengalami dekadensi" sekitar

abad ke-7 H/13 M, yaitu bertepatan dengan saat hubungan intelektual Islam dengan Barat untuk semua tujuan-tujuan praktis berakhir.[2]) Penulis-penulis Muslim modern yang berpendapat seperti di atas, bahkan tidak mau melakukan riset sendiri atau mendalami riset yang lebih baru dan kurang terkenal dari sarjana-sarjana Barat yang telah menunjukkan betapa pentingnya astronomi Islam pada abad ke-9 H/15 M, dan betapa aktifnya orang-orang Parsi dan India mempelajari ilmu kedokteran Islam hingga abad ke-12 H/18 M.[3])

Akibat dari konsep dekadensi yang berdasarkan kriteria Barat modern terhadap "kebudayaan" di dalam aspek keduniawiannya ini[4]) – jadi tidak berdasarkan perspektif Islam tradisional yang menganggap masyarakat Madinah sebagai masyarakat Islam yang paling sempurna, suatu masyarakat yang dijadikan patokan penilaian terhadap "masyarakat-masyarakat" Islam lainnya – adalah kebuntuan akal pikiran pemuda-pemuda Muslim, hilangnya kepercayaan mereka kepada diri dan kultur mereka sendiri. Penulis-penulis tersebut tidak menjelaskan dekadensi yang terjadi di dunia Islam sebagai proses "menua" yang berjalan perlahan dan normal, karena semakin lama semakin jauh terpisah dari sumber agama. Mereka tidak menegaskan sipat dekadensi tersebut pada masa-masa yang terakhir ini, tetapi mereka mengemukakan sebuah teori yang fantastis dan memuakkan, bahwa dunia Islam mulai mengalami dekadensi pada abad ke-7 H/13 M. Mereka sama sekali tidak melihat kenyataan bahwa jika benar demikian, maka Islam tidak mungkin dapat mempertahankan sebuah kebudayaan besar yang merupakan kekuatan yang masih hidup hingga saat ini. Mereka tidak mau melihat karya-karya seni yang agung seperti Masjid Syah di Isfahan, Masjid Biru di Istambul, Taj Mahal di India, karya-karya besar di bidang kesusasteraan dari Jami atau Sha'ib Thabrizi, sintesa-sintesa metafisis dan theologis dari Mulla Shadra atau syaikh Ahmad Sirhindi, apalagi tradisi spiritual Islam yang tak pernah mati yang terkandung di dalam sufisme, tradisi yang terus menghasilkan manusia-manusia suci yang besar hingga saat ini. Sesungguhnya apabila dunia Islam memang mengalami dekadensi pada waktu seperti yang sering dikemukakan oleh para penulis Muslim modern yang telah mengambil norma-norma penilaian Barat

tersebut, maka sudah tentu tidak ada lagi kebudayaan Islam untuk mereka "hidupkan kembali" pada abad ini. Jika pernyataan mereka itu benar, niscaya kebudayaan Islam telah lama punah dan pada saat ini hanya merupakan sebuah subyek yang menarik secara arkeologis saja, seperti yang diharapkan oleh banyak tokoh-tokoh orientalis.

Mengenai "deviasi", sebenarnya istilah ini jarang dipergunakan oleh modernis-modernis tersebut. Istilah ini hanya kita jumpai di dalam karya-karya para penulis Muslim yang lebih ortodoks dan masih menyadari adanya sebuah norma spiritual religius untuk menilai setiap masyarakat manusia, termasuk masyarakat mereka sendiri, karena untuk berbicara mengenai "tradisi" menurut pengertian yang terluas dari perkataan *ad-din* berarti pula berbicara mengenai kemungkinan deviasi. Sungguh terlampau aneh – sesuai dengan pernyataan R. Guenon[5]) – ternyata kelompok penulis modern yang kita sebutkan di atas menghindarkan pemakaian istilah tersebut terhadap kebudayaan Barat modern yang jelas-jelas merupakan deviasi dan anomali sesuai dengan kenyataan yang menyolok. Sikap ini adalah karena mereka tidak memiliki sebuah norma obyektif untuk menilai perubahan-perubahan yang bersipat sementara, perubahan-perubahan yang menciptakan kondisi-kondisi khusus waktu dan ruang dari setiap "dunia" tertentu. Jadi mereka tidak memiliki sebuah norma yang seharusnya berada di atas perubahan-perubahan ini. Hal ini semakin mengherankan karena sebenarnya sumber-sumber Islam tradisional dapat memberikan semua materi yang diperlukan untuk menemukan sebuah norma yang demikian dan untuk memformulasikan suatu kritik di dalam bahasa yang dimengerti oleh manusia-manusia kontempôrer.

Kemudian, sering kita mendapatkan betapa istilah *renaissance* dipergunakan dengan sangat sembrono di dalam hampir semua konteks, dari bidang seni dan kesusasteraan hingga ke bidang politik. Kalangan modernis tidak pernah merasa jemu untuk menyatakan hampir semua aktivitas di dunia Islam sebagai sebuah renaissance, yang terjemahan Arabnya, *an-nahdhah,* sehingga telah menjadi sebuah istilah yang lazim dijumpai di dalam literatur kontemporer

Arab. Di dalam pemakaian yang sembarangan terhadap istilah ini terkandung sebuah bahaya, karena istilah ini mengingatkan kita kepada renaissance Barat ketika kelahiran kembali unsur-unsur tertentu dari paganisme Yunani-Romawi, yang menurut pandangan spiritual sangat berbahaya – jadi bukan unsur-unsur positif dari tradisi ini yang telah diintegrasikan ke dalam Kristen oleh pemimpin-pemimpin gereja, terutama sekali oleh St. Augustine – memberikan pukulan yang sedemikian dahsyatnya kepada kebudayaan Kristen, sehingga ia tidak dapat berkembang menjadi sebuah kebudayaan Kristen. Mendengar istilah renaissance ini, kita pasti akan teringat kepada kebangkitan kembali – di negeri Barat – semangat Promethean dan Titanesque yang sangat bertentangan dengan Islam.[6]) Sekarang yang dianggap sebagai renaissance oleh orang-orang Muslim biasanya adalah justru kelahiran kembali salah satu bentuk dari kekuatan besar yang datang menggantikan Islam, kekuatan-kekuatan yang di dalam pembayangan Muslim tradisional diasosiasikan dengan zaman kebodohan atau *jahiliyyah.* Di sini bukanlah maksud kami untuk mengatakan bahwa bentuk "renaissance" di dalam domain tertentu adalah tidak mungkin, karena penampilan seorang manusia suci yang besar, dapat mencetuskan "renaissance" spiritualitas di kawasan tertentu di dunia Islam.[7]) Seorang tokoh besar di dalam kesenian Islam dapat menghidupkan kembali seni tertentu, atau seorang figur intelektual yang besar dapat menghidupkan kembali aspek-aspek tertentu dari kehidupan intelektual Islam, asalkan ia benar-benar berakar di dalam tradisi intelektual Islam.[8]) Tetapi kebanyakan dari "renaissance-renaissance" yang dikumandangkan sekarang ini tidaklah demikian. Betapa sering terjadi suatu bentuk pemikiran yang terang-terangan anti Islam disambut sebagai "renaissance" di dalam pemikiran Islam, atau suatu aktivitas yang terang-terangan menentang ajaran-ajaran syari'ah dianggap sebagai "renaissance" sosial Islam. Kejujuran intelektual setidak-tidaknya mengharuskan kita menghindari penggunaan julukan "Islam", walaupun seandainya karena alasan-alasan tertentu istilah "renaissance" terpaksa juga digunakan. Sekali lagi, karena kurang paham terhadap norma-norma obyektif Islam itulah yang menyebabkan orang-orang yang terpesona oleh kesalahan-ke-

salahan dunia modern, memandang setiap perubahan dan aktivitas di dunia Islam, sebagai sebuah renaissance Islam. Kenyataan ini persis sama seperti di dunia Barat sekular dan di negara-negara jajahan Barat di benua-benua lainnya, di mana setiap perubahan dianggap sebagai "kemajuan" dan "perkembangan", walaupun perubahan tersebut di dalam segala hal merendahkan dan mengecilkan kualitas hidup manusia.

Di dalam semua hal ini, kesalahan yang umum dilakukan adalah sebagai akibat tidak mengetahui prinsip-prinsip Islam yang obyektif, transenden, dan tidak berubah, yaitu prinsip-prinsip yang memungkinkan seseorang menilai dari sudut pandangan Islam apakah suatu bentuk, aktivitas, atau periode tertentu dari masyarakat manusia telah mengalami dekadensi, deviasi, atau telah bangkit kembali dengan ciri-ciri suatu renaissance yang sesungguhnya. Tanpa memahami Yang Mutlak, kita tidak dapat memahami hal-hal yang relatif dengan sepenuhnya, dan tanpa Yang Tidak Berubah, kita tidak dapat mengetahui ke mana arah dari suatu perubahan. Tetapi karena suatu "pandangan metafisis yang kabur" bersama-sama dengan kepatuhan yang membuta kepada kebodohan-kebodohan Barat modern, yang tidak dapat lagi melihat hal Yang Tak Berubah, maka kelompok Muslim modern tersebut tidak memiliki penglihatan intelektual untuk memahami esensi-esensi yang tak berubah, atau menurut terminologi al-Qur'an adalah *malakut* dari segala sesuatu, dan tidak memiliki iman yang kuat untuk tetap mempertahankan norma yang ditegakkan oleh Sunnah dan Hadits. Karena cara yang pertama untuk mencapai prinsip-prinsip yang tak berubah dari segala sesuatu itu adalah sebuah tata intelektual dan spiritual, maka tata intelektual dan spiritual ini dikesampingkan dengan begitu saja oleh modernis-modernis tersebut, tanpa banyak mengajukan oposisi yang populer, dan kemudian enersi mereka terfokus untuk menggoyahkan keyakinan yang wajar terhadap struktur Islam tradisional yang tidak berubah. Hal yang terakhir ini, karena jelas sekali berkenaan dengan agama, pasti akan menimbulkan tantangan-tantangan yang lebih hebat dari kaum Muslimin yang taat. Tetapi di dalam kedua hal tersebut motif utamanya adalah sama, yaitu menghilangkan satu-satu-

nya kriteria Islam yang obyektif, sebagai penilai masyarakat Islam dan dunia modern secara umumnya, pada masa sekarang.

Oleh karena itu, keinginan untuk menghilangkan kriteria yang obyektif dan bersumber dari Allah ini, terpusat kepada usaha untuk membuat kaum Muslimin yang taat beranggapan, bahwa signifikansi transhistoris dari Sunnah dan Hadits Nabi adalah lemah. Usaha ini dilakukan dengan membuat Sunnah dan Hadits tersebut tunduk kepada apa yang disebutkan sebagai metode "kritisisme historis", di mana tidak adanya catatan mengenai sesuatu hal biasanya dipersamakan dengan tidak adanya hal itu sendiri. Nabi Muhammad telah memberikan kepada kaum Muslimin, baik secara individual maupun kolektif, sebuah norma yang sempurna untuk kehidupan individual dan kolektif mereka, yaitu *uswatun hasanah* al-Qur'an. Selama Sunnah Nabi ditaati dan dipelihara maka di dalam masyarakat Islam selalu ada sebuah norma yang bersumber dari Allah untuk menilai tingkah-laku manusia, dan bersama-sama dengan al-Qur'an, norma ini memberikan landasan bagi kehidupan kolektif masyarakat manusia dan untuk kehidupan religius anggota-anggotanya.[9]) Salah satu obyek utama dari serangan-serangan terhadap integritas literatur hadits, baik disadari maupun tidak, adalah untuk menghilangkan kriteria yang bersumber dari Allah tersebut, sebagai penilai kaum Muslimin. Dengan demikian terbukalah pintu untuk mengambil garis kebijaksanaan yang paling lemah di dalam menghadapi modernisme, yaitu menyerah kepada hawa nafsu atau hal-hal yang sedang populer, betapa pun buruknya. Semua ini dilakukan dengan nama "renaissance Islam", dengan mengecam setiap kelompok yang tidak mau meniru secara membuta produk-produk murahan dari kebudayaan Barat, sebagai orang-orang yang reaksioner dan dekaden. Penilaian-penilaian yang bermakna ganda dan sering pula bersipat plin-plan terhadap Islam dari kebanyakan modernis-modernis ini, baik di masa lampau maupun di masa sekarang, tidak dapat dipisahkan dari usaha untuk mengaburkan teladan dan norma yang jelas untuk kehidupan manusia seperti yang dinyatakan oleh al-Qur'an dan Sunnah. Sebaliknya, kaum Muslimin ortodoks yang berusaha untuk membela integritas Islam, terpaksa berulangkali menandaskan signifikansi dari

norma yang disampaikan Nabi di dalam Hadits dan Sunnah, karena tanpa norma ini bahkan banyak ayat-ayat al-Qur'an tidak dapat dipahami manusia.

Kini kita dapat mengajukan pertanyaan: "Setelah mengeritik penggunaan yang lazim terhadap istilah-istilah renaissance, dekadensi dan deviasi ini, apa sesungguhnya yang dimaksudkan dengan istilah-istilah tersebut, apabila kita mengakui otoritas yang sepenuhnya dari al-Qur'an dan Sunnah, maupun dengan terbukanya tradisi ini secara perlahan-lahan dan setahap demi setahap bagi zaman sekarang ini?" Terhadap pertanyaan ini kami dapat memberikan sebuah jawaban yang tepat. Tetapi karena adanya perbedaan dasar pemikiran dan titik tolak, maka jawaban kami ini sangat berbeda daripada yang diberikan oleh kelompok modernis tersebut.

Renaissance, menurut harfiahnya berarti kelahiran kembali, sedang menurut pengertian Islam adalah prinsip-prinsip serta norma-norma Islam; jadi bukan kelahiran kembali hal yang sembarangan. Tidak setiap tanda kehidupan merupakan tanda dari kehidupan spiritual, dan setiap aktivitas di kalangan kaum Muslimin tidak pasti merupakan sebuah aktivitas Islam, terutama sekali pada masa sekarang di mana sedemikian banyaknya aspek-aspek kebenaran yang tertutup gerhana. Suatu renaissance menurut pengertian Islam berkaitan dengan *tajdid,* atau pembaharuan, yang didalam konteks tradisional diidentifikasikan dengan fungsi dari tokoh pembaharuan tersebut *(mujaddid).* Sejarah Islam telah menyaksikan berbagai renaissance menurut pengertian yang sebenarnya, di dalam bentuk aktivitas dari para *mujaddid* di bagian-bagian tertentu dunia Islam. Tetapi seorang *mujaddid* selalu merupakan perwujudan yang *par excellence* dari prinsip-prinsip Islam yang hendak ditegakkan dan diterapkan kembali di dalam situasi tertentu. Jadi, seorang *mujaddid* sangat berbeda dari seorang "tokoh reformasi" menurut pengertian modernnya,[10]) yang biasanya bahkan merupakan seorang "tokoh deformasi" karena ia bersedia mengorbankan sebuah aspek tradisi Islam, demi faktor ketergantungan tertentu yang paling ditonjolkan mereka sebagai hal yang sangat mempesona, karena dikatakan se-

bagai "kondisi zaman yang tak dapat dihindari dan ditolak". Kita bertanya-tanya apakah yang akan menimpa Islam selama dan sesudah invasi pasukan Mongol, seandainya pada masa tersebut "tokoh-tokoh reformasi" seperti ini tampil dan mencoba menyesuaikan Islam dengan hal-hal yang pada masa itu dianggap sebagai "kondisi zaman yang paling tidak dapat dihindari dan ditolak", yaitu hal-hal yang berkaitan dengan orang-orang Mongol dan *way of life* mereka. Jadi renaissance Islam yang sesungguhnya bukanlah kelahiran atau kelahiran kembali dari sesuatu hal, yang kebetulan merupakan mode pada momen tertentu di dalam sejarah manusia. Tetapi renaissance Islam adalah penerapan kembali prinsip-prinsip yang benar-benar bersipat Islam.

Di sini menjadi jelas kepada kita kondisi terpenting dari sebuah renaissance Islam yang sesungguhnya. Kondisi tersebut pada masa sekarang ini terletak di dalam kebebasan dari pengaruh Barat dan dari segala sesuatu yang merupakan ciri-ciri Barat modern. Seorang Muslim yang jauh dari pengaruh-pengaruh modernisme, mungkin dapat mengalami pembaharuan spiritual, sementara ia tetap tidak mengetahui apakah yang sedang terjadi di dunia modern. Tetapi seorang tokoh intelektual Muslim atau seorang pemuka agama Islam, yang ingin memperbaharui kehidupan intelektual dan religius di dunia Islam pada masa kini, karena tekanan-tekanan berat dari Barat dan dari modernisme secara umumnya, sedikit harapan untuk dapat mewujudkan sebuah renaissance Islam, baik di bidang intelektual maupun sosial, kecuali melalui kritik yang mendalam terhadap modernisme dan dunia modern. Berbicara mengenai sebuah renaissance Islam, tetapi dalam waktu yang bersamaan secara mentah-mentah menerima segala sesuatu yang diajukan oleh dunia modern, adalah isapan jempol belaka dan impian yang paling indah yang akhirnya pasti akan berubah menjadi mimpi yang sangat menakutkan. Dewasa ini aktivitas Islam yang sesungguhnya, terutama sekali di bidang intelektual, tidak mungkin kita lakukan apabila kita tidak memiliki sikap yang benar-benar kritis dan pemahaman yang mendalam terhadap dunia modern. Demikian pula melaksanakan *ijtihad* di dalam hukum Islam, tidak mungkin dilakukan orang-orang yang

pikiran mereka telah dirubah oleh konsep-konsep modernisme. Jika renaissance Islam tidak terjadi, walaupun sedemikian digembar-gemborkan oleh modernis-modernis Muslim pada abad yang lampau – yang sudah tentu tidak akan terjadi – adalah karena mereka tidak memiliki pandangan kritis yang secara mutlak diperlukan, sedang dalam waktu bersamaan mereka tidak memiliki pengetahuan yang mendalam mengenai dunia modern dan cara-cara untuk menetapkan nilai-nilainya yang bersipat sementara, menurut prinsip-prinsip Islam yang abadi. Telah tiba saatnya bagi orang-orang yang ingin berbicara atas nama kaum intelektual Muslim dan yang ingin menciptakan sebuah renaissance Islam, untuk tidak berbicara sebagai orang-orang yang berposisi lebih rendah ketika menghadapi Barat, dan mulai menggunakan pedang diskriminasi metafisis terhadap dunia modern itu sendiri, yang bentuk termurninya terkandung di dalam *syahadah.*

Dengan perspektif yang seperti ini, arti daripada dekadensi dan deviasi menjadi jelas. Dekadensi senantiasa berarti suatu kejatuhan dari sebuah norma yang sempurna, namun masih berhubungan dengan norma tersebut. Deviasi berarti perpisahan total dari norma itu sendiri. Selanjutnya ada dua macam dekadensi: Yang pertama bersipat pasif sedang yang kedua bersipat aktif. Yang pertama adalah dekadensi yang dialami oleh kebudayaan-kebudayaan Timur beberapa abad yang lampau, sedang yang kedua adalah dekadensi yang dialamai Barat pada waktu yang bersamaan[11]) dan yang, karena kualitas Barat yang aktif dan dinamis, secara tepatnya dapat dikatakan telah berubah menjadi deviasi. Banyak di antara orang-orang Timur – baik yang Muslim maupun yang bukan – menganggap aktivitas ini sebagai kehidupan yang sesungguhnya karena mereka membandingkannya dengan dunia Timur yang secara relatif bersipat kurang dinamis dan aktif. Pada masa sekarang, dengan cara yang cukup mengherankan, di depan mata banyak orang-orang Timur modern, deviasi Barat ini berubah menjadi semacam dekadensi yang gampang dikenal, baik oleh mereka sendiri. Sesungguhnya kita dapat mengatakan bahwa kurva kehidupan dari kebudayaan Barat modern sejak kenormalan spiritualnya berakhir pada abad-abad pertengahan, telah beranjak dari "renaissance", melalui deviasi, dan akhirnya

kepada dekadensi. Fase dekadensi ini semakin nyata selama dua puluh tahun yang terakhir ini. Menurut interpretasi Islam terhadap kelompok modernis yang kita sebutkan di atas, kurva kehidupan mereka telah beranjak dari dekadensi, melalui "renaissance" dan akhirnya kepada deviasi – suatu deviasi yang pasti disusul pula oleh fase dekadensi. Tetapi di sini dekadensi yang kami maksudkan berbeda dari "dekadensi" yang ingin mereka sembuhkan. Untunglah bahwa totalitas dari tradisi Islam berada di atas proses yang seperti ini.

Hanya ada satu cara untuk melepaskan diri dari siklus deviasi dekadensi yang berbahaya ini, yaitu dengan tetap mentaati prinsip-prinsip Islam yang kekal dan tidak berubah, prinsip-prinsip yang berada di atas semua proses perubahan. Dan menerapkan prinsip-prinsip ini kepada setiap situasi dan kepada setiap "dunia" yang dihadapi kaum Muslimin. Apabila kita mengambil serangkaian kondisi-kondisi ruang dan waktu atau dunia yang bersipat sementara, sebagai kriteria terhadap validitas prinsip-prinsip serta ajaran-ajaran Islam, samalah artinya dengan memutarbalikkan rangkaian yang wajar. Sikap yang seperti ini adalah seperti menempatkan kereta di depan kuda; membuat hal-hal yang bersipat sementara menjadi kriteria penilai hal-hal yang abadi. Akibatnya adalah terbukanya jalan yang sama fatalnya seperti yang ditempuh Barat, jalan fatal yang berakhir pada *impasse* (kebuntuan) yang dihadapi kebudayaan modern pada saat ini dan yang mengancam eksistensi manusia di atas dunia.

Kalangan intelektual Muslim tidak dapat melakukan perbuatan yang lebih baik daripada memetik manfaat dari pelajaran-pelajaran yang dapat disimpulkan dengan melakukan sebuah studi yang lebih mendalam terhadap stase-stase sejarah Barat modern yang telah menjerumuskan Barat ke dalam krisisnya sekarang ini. Apabila mereka ingin berbicara untuk Islam dan memperharui kehidupan Islam, maka mereka harus ingat betapa berat tanggung jawab yang mereka pikul. Harus diingat bahwa mati di dalam kebenaran adalah lebih baik daripada hidup di dalam kepalsuan, dan bahwa apabila seseorang ingin melakukan pembaharuan terhadap kehidupan masyarakat Islam

maka pembaharuan itu haruslah terhadap kehidupan yang akarnya jauh tertanam di dalam Tuhan. Tidak ada cara lain untuk menghindari dekadensi maupun deviasi dan untuk menciptakan renaissance yang sesungguhnya, kecuali dengan menerapkan kembali prinsip-prinsip beserta kebenaran-kebenaran yang terkandung di dalam agama Islam, yang berlaku sejak dahulu dan untuk selama-lamanya di masa mendatang. Agar dapat menerapkan prinsip-prinsip ini ke luar dunia Islam maka pertama sekali yang perlu dilakukan adalah menerapkan prinsip-prinsip tersebut ke dunia Islam sendiri. Seorang manusia harus hidup-kembali secara spiritual sebelum dapat menghidupkan-kembali dunia di sekeliling dirinya. Hal terpenting yang dapat dipelajari oleh tokoh-tokoh reformasi sejati pada masa kini dari berbagai kegagalan, baik kegagalan-kegagalan dari tokoh-tokoh reformasi yang berniat luhur di dunia modern ini, adalah bahwa reformasi yang ril terhadap dunia, bermula dengan reformasi terhadap diri sendiri. Seseorang yang dapat menaklukkan dirinya sendiri sesungguhnya ia telah menaklukkan dunia, dan seseorang yang di dalam dirinya telah terjadi kebangkitan kembali prinsip-prinsip Islam dengan amplitudo yang sempurna, sesungguhnya ia telah melakukan langkah terpenting menuju "renaissance" Islam, karena hanya orang yang telah dibangkitkan kembali di dalam kebenaran itulah yang dapat menghidupkan kembali dunia di sekeliling dirinya, betapa pun luasnya dunia tersebut sesuai dengan kehendak Allah. □

CATATAN KAKI

[1]) Lihat karya S.H.Nashr, *Science and Civilization in Islam,* di mana masalah ini dibahas secara luas, terutama sekali di dalam Kata Pendahuluan, halaman 21 dan seterusnya.

[2]) Kadang-kadang memang ada kontak di antara imperium Ottoman dengan Eropa, namun sipatnya sangat berbeda dari kontak intelektual yang merubah sejarah Eropa pada zaman pertengahan.

[3]) Keadaan yang dihadapi filsafat Islam adalah lebih mengherankan, karena filsafat dan metafisika Islam sebenarnya sama sekali tidak pernah hancur. Lihat karya-karya S.H.Nashr, *Islamic Studies,* Bab 8 dan 9; "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World"; dan "Persia and the Destiny of Islamic Philosophy", *Studies in Comparative Religion,* Winter, 1972, halaman 31–42.

[4]) Untuk manusia Barat, terutama sekali sesudah abad ke-17, secara sempurna *kebudayaan* diidentikkan dengan hasil karya manusia semata-mata dan dengan sikap membesar-besarkan manusia yang mencapai puncaknya pada masa Louis XIV. Lihat karya F.Schuon, "Remarks on Some Kings of France", *Studies in Comparative Religion,* Winter, 1972, halaman 2 dan seterusnya.

[5]) Lihat dua buah karya yang terpenting dari Guenon mengenai dunia modern, *Crisis of the Modern World* dan *The Reign of Quantity and the Signs of the Times.* Lihat pula analisa yang jitu sekali dari F.Schuon, *Light on the Ancient Worlds.*

[6]) Setiap Muslim yang rasa keseniannya belum dihancurkan secara tuntas membenci sipat keduniawian dari seni dan arsitektur Renaissance dan Baroque, sekalipun yang bersipat religius. Sesungguhnya seni yang bagi pengamat Muslim sedemikian bersipat keduniawian dan tidak bersipat spiritual tersebut, hanya mencerminkan revolusi manusia menentang Tuhan yang terkandung di dalam humanisme Renaissance, revolusi yang di Barat berhasil menghancurkan konsep tradisional mengenai manusia sebagai *imago Dei.*

[7]) Sebagai sebuah contoh dari *renaissance* yang semacam ini dapat kita sebutkan kemunculan guru sufi yang terkenal, Syaikh al'Alawi, di Aljazair, Afrika Utara pada awal abad ini. Lihat karya M.Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century.*

[8]) Lihat karya H.Corbin, *"The Force of Traditional Philosophy in Iran Today".*

[9]) Mengenai signifikansi hadits Nabi dan jawaban terhadap kecaman-kecaman yang tertuju kepada hadits tersebut pada zaman modern ini, lihat karya S.H. Nashr, *Ideals and Realities of Islam,* halaman 99 dan seterusnya; dan karya F.Schuon, *Understanding Islam,* Bab 3. Lihat pula karya S.M.Yusuf, *And Essay on the Sunnah,* Lahore, 1966.

[10]) Biasanya disebut *mushlih,* seseorang yang melakukan reformasi *(ishlah),* untuk membedakannya dari seseorang yang melakukan pembaharuan *(tajdid)* terhadap tradisi dari dalam.

[11]) "Semua kebudayaan sudah pernah mengalami dekadensi; tetapi semuanya hancur dengan cara-cara yang berbeda. Kehancuran kebudayaan-kebudayaan Timur terjadi secara pasir, sedang kehancuran kebudayaan-kebudayaan Barat terjadi secara aktif.

Kehancuran kebudayaan-kebudayaan Timur adalah karena manusia-manusia Timur tidak mau berpikir lagi, sedang kehancuran kebudayaan-kebudayaan Barat adalah karena manusia-manusia Barat terlampau banyak berpikir dan berpikir secara salah.

Timur tertidur di atas kebenaran-kebenaran sedang Barat hidup di dalam kesalahan-kesalahan".
F.Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts,* halaman 22.

11 DUNIA BARAT DAN TANTANGAN-TANTANGANNYA KEPADA ISLAM

Terakhir sekali, kita membahas berbagai tantangan intelektual dan spiritual yang telah dihadapkan Barat modern kepada kaum Muslimin kontemporer, dan peranan yang dapat dimainkan tradisi Islam untuk menjawab tantangan-tantangan tersebut. Seperti telah kami katakan, karena sipat dari situasi sekarang ini, jika kita ingin membahas tantangan-tantangan Barat, atau lebih tepatnya tantangan-tantangan kebudayaan modern secara umumnya, terhadap Islam, maka yang pertama sekali harus kita lakukan adalah mempergunakan pedang diskriminasi. dan memulai semacam *ikonoklasme intelektual* untuk menyapu bersih "berhala-berhala" yang banyak sekali kita jumpai sekarang ini. Kebudayaan modern, baik yang di Barat maupun yang telah dilimpahkan ke Timur, membanggakan diri telah mengembangkan sikap yang kritis dan kekuatan kritisisme yang obyektif. Tetapi sesungguhnya yang dikembangkannya adalah sikap yang paling tidak kritis di antara kebudayaan-kebudayaan yang sudah dikenal manusia dan sikap yang sama sekali berbeda dari keobyektifan sejati, karena ia tidak memiliki kriteria obyektif untuk menilai dan mengkeritik aktivitas-aktivitasnya sendiri. Kebudayaan modern adalah sebuah kebudayaan yang gagal melakukan reformasi-reformasi dasar, karena ia tidak dapat melakukan reformasi terhadap dirinya sendiri.

Ada sebuah pribahasa tradisional kaum Muslimin yang mengatakan bahwa syeitan membenci ujung-ujung dan pinggir-pinggir yang tajam dan runcing. Pribahasa lama ini mengandung sebuah kebenaran

yang sangat dalam, yang dapat diterapkan kepada situasi pada zaman sekarang ini. Karena sang syeitan berada di mana-mana, ia memanifestasikan pengaruhnya dengan menumpulkan setiap ujung atau pinggir tajam yang ditemuinya, sehingga di dalam lingkungan yang didominasi oleh pengaruhnya itu susah diketemukan perbedaan-perbedaan yang tajam. Setiap doktrin menjadi berkarat dan ketajamannya lama-kelamaan menjadi hilang. Kebenaran dan kepalsuan semakin berbaur, bahkan ritual-ritual agama dan formulasi-formulasi doktrinal, yang merupakan karunia Allah yang paling berharga kepada ummat manusia menjadi kabur dan tidak menentu, karena pengaruh buruk ini yang membuat setiap sesuatu tampak kabur dan berganda. Jadi untuk membahas tantangan-tantangan dunia modern kepada Islam kita perlu menghilangkan kekaburan ini, dengan secara gigih menerapkan ketajaman intelektual yang berdasarkan *syahadah,* yang apabila ditulis di dalam bahasa Arab, goresan pertamanya berbentuk pedang. Pedang ini harus kita pergunakan untuk menghancurkan berhala-berhala palsu di dalam zaman kebodohan *(jahiliyyah)* baru ini, yaitu berhala-berhala yang diterima oleh banyak orang Muslim tanpa mempertanyakan sipat-sipat mereka. Pedang ini harus kita pergunakan untuk membabat habis ide-ide dan "isme-isme" palsu yang menjejali pikiran kaum Muslimin modern. Kita harus mempergunakannya untuk membersihkan jiwa Muslim kontemporer dari hal-hal yang tidak berguna dan mengasahnya menjadi sebuah kristal yang tajam serta memancarkan Nur Ilahi, karena sebuah kristal baru dapat memancarkan cahayanya setelah diasah tajam.

Janganlah dilupakan bahwa di dalam situasi seperti sekarang ini, setiap kritik terhadap dunia modern yang berdasarkan prinsip-prinsip metafisis dan religius, merupakan sebuah sumbangan di dalam pengertiannya yang terdalam dan sesuai dengan amal kebajikan yang paling utama di dalam Islam. Kita pun jangan sampai melupakan – sehubungan dengan suatu sikap di kalangan kaum Muslimin tertentu yang tidak mau bersikap kritis karena takut dianggap tidak sopan, atau kurang memiliki *adab* (yang di dalam bahasa-bahasa Islam tradisional sekaligus berarti kesopanan, tingkah

laku yang benar, kultur, dan literatur) – bahwa di samping memiliki *adab* yang paling sempurna, Nabi Muhammad juga telah mengemukakan kebenaran dengan cara yang paling blak-blakan. Di dalam kehidupannya, ada saat-saat ia menunjukkan sikap yang sangat tegas, dan ia tidak pernah mengorbankan kebenaran demi *adab*. Islam tidak pernah mengajarkan agar kita harus menerima bahwa dua ditambah dua adalah lima, jika dengan berbuat demikian kita dipandang ber*adab*. Sesungguhnya *adab* adalah sebagai pelengkap di dalam memahami dan mengemukakan kebenaran di dalam situasi dan lingkungan yang bagaimana pun juga. Pada suatu ketika seorang tokoh spiritual yang besar dari Afrika Utara berkata:

> "Tahukah engkau apakah *adab* itu? *Adab* adalah pengasah pedangmu sehingga apabila engkau terpaksa memotong anggota tubuh maka ia (pedang tersebut) tidak menimbulkan rasa sakit".

Sikap yang seperti inilah yang diperlukan oleh kaum Muslimin di dalam pembahasan-pembahasan mereka mengenai Barat dan tantangan-tantangan Barat terhadap Islam. Kebenaran itu tidak hanya memiliki hak terhadap hidup dan diri kita, tetapi ia juga memiliki hak istimewa untuk menyuruh kita menerangkan, mengemukakan dan menjelaskannya kepada orang-orang lain di mana saja dan kapan saja ada kemungkinan. Pada zaman sekarang ini kita harus bersikap kritis, bahkan kalau perlu dengan cara kekerasan, tetapi sikap ini jarang sekali diketemukan namun sangat diperlukan.

Dewasa ini, dunia Islam tidak memiliki pengamatan yang seksama dan kritik yang cermat terhadap segala sesuatu yang sedang terjadi di dunia modern. Padahal tanpa kritik yang seperti ini maka kita tidak dapat melakukan perbuatan-perbuatan yang serius di dalam menghadapi Barat. Semua statemen kaum Muslimin modern yang dimulai dengan kalimat "Cara untuk mengharmoniskan Islam dengan......." pasti akan menemukan kegagalan, kecuali apabila yang hendak diharmoniskan dengan Islam itu adalah *world-view* lain yang bersumber dari Allah atau dari inspirasi Ilahi. Jika tidak demikian, usaha-usaha untuk mengharmoniskan Islam dengan paham-paham Barat seperti sosialisme, Marxisme, eksistensialisme, evolusi atau yang semacamnya, yang dari semula telah terkutuk, karena menurut

kriteria Islam mereka tidak melakukan kritik yang sempurna terhadap sistem-sistem atau "isme-isme" tersebut, dan juga karena mereka menganggap Islam sebagai sesuatu hal yang harus dilengkapi dengan ideologi modern tertentu. Jadi mereka tidak memandang Islam sebagai sebuah sistem dan perspektif yang sempurna, sistem dan perspektif yang totalitasnya menghilangkan kemungkinan ia menjadi sebuah ajektif, untuk menjelaskan kata-benda tertentu yang hampir tak disadari mempunyai posisi terpenting di dalam Islam. Perubahan-perubahan cepat pada masa sekarang yang membuat kepopuleran yang silih berganti di antara sosialisme Islam, liberalisme Islam, atau "isme-isme" Islam lainnya yang bersumber dari Barat, merupakan bukti dari pendekatan yang dangkal dan tidak wajar. Seseorang yang telah memahami struktur Islam, di dalam totalitasnya pasti menyadari bahwa Islam tidak akan mau direndahkan menjadi semacam kata sipat atau yang kebetulan saja bagi suatu sistem pemikiran yang berada di luar Islam, atau yang bahkan memusuhi Islam.

Sikap defensif dan apologetik dari sedemikian banyaknya kaum Muslimin modern di dalam menghadapi mode-mode pemikiran yang sedang populer, mode-mode pemikiran yang bersumber dari Barat dengan kecepatan yang hampir sama dengan perubahan-perubahan musiman, erat hubungannya dengan kurangnya sikap yang kritis dan semangat yang obyektif. Biasanya kelemahan-kelemahan yang nyata atau hal-hal yang gampang dikritik *pasti* akan dikritik, tetapi hanya sedikit manusia yang berani tampil untuk mengkeritik kebodohan-kebodohan yang paling mendasar pada zaman modern ini. Adalah mudah sekali untuk menunjukkan bahwa kehidupan para siswa di dalam madrasah-madrasah tradisional tidak higienis, tetapi yang jauh lebih sulit untuk dilakukan adalah mengambil sikap yang tegas dan mengemukakan bahwa banyak hal-hal yang diajarkan di dalam lembaga-lembaga pendidikan modern lebih berbahaya – bagi jiwa murid – daripada lingkungan fisis yang tidak sehat dari gedung-gedung madrasah yang sudah tua. Hanya sedikit sekali orang-orang di dunia Islam yang sanggup menghadapi, mengkritik dan menjawab tantangan Barat yang paling mendasar ter-

hadap Islam dengan pedang intelek dan semangat. Demikianlah kenyataannya pada saat ini – walaupun sesungguhnya tidak perlu demikian. Tidak ada alasan yang logis mengapa di dunia Islam tidak dapat berkembang suatu kalangan intelektual baru, yang sanggup memberikan sebuah kritik obyektif terhadap dunia modern dari sudut pandangan kebenaran-kebenaran abadi yang terkandung di dalam ajaran-ajaran Islam, dan mempergunakan kekayaan-kekayaan Islam yang telah dikaruniakan Allah itu ke dalam situasi yang sangat menyedihkan dan duka-cita yang semakin menjadi-jadi dari manusia modern.

Seperti yang telah kami nyatakan di dalam bab-bab terdahulu, pada zaman sekarang ini di dunia Islam pada dasarnya ada dua kelas masyarakat yang berkepentingan dengan masalah-masalah religius, intelektual dan filosof. Yang pertama adalah para ulama beserta ahli-ahli agama dan tradisional lainnya pada umumnya (termasuk para sufi), dan yang kedua adalah modernis-modernis yang masih tertarik kepada agama. Di waktu-waktu yang terakhir ini dengan perlahan-lahan muncul kelompok ketiga, yang di samping bersipat tradisional seperti para ulama juga mengenal dunia modern. Mengenai para ulama dan ahli-ahli spiritual tradisional lainnya, telah kami terangkan bahwa biasanya mereka ini tidak memiliki pengetahuan yang luas mengenai dunia modern beserta problem-problem dan kompleks-kompleksnya. Walaupun demikian mereka ini adalah para penjaga dan pelindung tradisi Islam. Tanpa adanya mereka ini, kelanggengan tradisi Islam akan terancam bahaya. Mereka ini biasanya dikecam oleh modernis-modernis, karena mereka tidak mengenal filsafat Eropa, sains Eropa, seluk-beluk perekonomian modern, dan lain-lain sebagainya. Tetapi kebanyakan dari kecaman-kecaman yang seperti ini, apalagi yang bersipat dangkal, didorong oleh niat yang buruk. Orang-orang yang memiliki kekuatan finansial dan politik di dunia Islam pada abad yang lampau, jarang sekali membiarkan madrasah-madrasah berkembang sedemikian rupa, sehingga para ulama bisa memperoleh pengetahuan yang lebih baik mengenai dunia modern tanpa terpengaruh oleh dunia modern. Di tempat-tempat tertentu, di mana telah dilakukan usaha-usaha untuk

mengubah kurikulum madrasah, maka tujuan yang tersembunyi di dalam usaha-usaha ini umumnya adalah untuk menghilangkan sistem pendidikan tradisional, dengan menghancurkannya secara habis-habisan. Jadi usaha-usaha ini tidak dilakukan untuk memperluas program madrasah sehingga mencakup pelajaran-pelajaran yang memperkenalkan para siswa dengan dunia dari sudut pandangan Islam. Selanjutnya hanya sedikit sekali usaha-usaha yang telah dilakukan untuk menciptakan institusi-institusi yang akan menjembatani kesenjangan antara madrasah-madrasah tradisional dengan lembaga-lembaga pendidikan modern. Jadi modernis-modernis tersebut sesungguhnya tidak berhak untuk mengeritik, betapa pun para ulama ini tidak memiliki pengetahuan mengenai berbagai hal, karena untuk mendalami hal-hal tersebut, mereka sebenarnya tidak pernah diberi kesempatan.

Mengenai kelas kedua, dengan sikap-sikap mereka seperti yang telah kita analisa di dalam bab-bab terdahulu, sesungguhnya mereka ini adalah produk dari universitas-universitas Barat atau universitas-universitas di dunia Islam yang sedikit banyaknya telah menjiplak sistem pendidikan Barat. Universitas-universitas di dunia Islam itu sendiri sedang berada di dalam stase krisis karena masalah identitas. Suatu sistem pendidikan secara organis berhubungan dengan kultur di mana ia berfungsi. Sebuah pesawat jet dapat dibuat untuk dilandaskan di lapangan udara di setiap negara Asia atau Afrika dan dianggap sebagai milik negara tersebut. Tetapi sebuah sistem pendidikan tidak dapat di import dengan begitu saja. Hal ini terbukti dari kenyataan bahwa yang dihadapi universitas-universitas modern di dunia Islam berbeda sipatnya dengan yang dihadapi oleh universitas-universitas Barat. Krisis ini niscaya akan muncul karena kultur Islam yang asli di dunia Islam masih hidup. Krisis ini sangat mempengaruhi siswa-siswa yang biasanya disebut sebagai kalangan "inteligensia". Seperti istilah "intelektual" sesungguhnya istilah ini ("inteligensia") adalah sangat tidak tepat karena sering sekali mereka yang dinyatakan sebagai kalangan "inteligensia" tersebut sangat jauh terpisah dari domain intelek menurut pengertiannya yang sesungguhnya. Tetapi apa pun julukan yang diberikan kepada mereka, hampir semua

manusia yang dihasilkan oleh universitas-universitas yang berorientasi kepada Barat ini mempunyai sebuah ciri yang sama: lebih menyukai hal-hal yang berbau Barat dan menganggap rendah hal-hal yang berbau Islam. Sikap rendah diri dari kaum Muslim modern dalam menghadapi Barat, juga dimiliki oleh penganut-penganut Hindu, Buddha, dan tradisi-tradisi Timur lain pada umumnya. Mereka ini terpengaruh oleh psikosis dari bentuk-bentuk kemusyrikan modern, yaitu penyakit paling gawat yang dihadapi dunia Islam dan sangat menyakitkan bagi kelompok yang diharapkan untuk menghadapi tantangan Barat tersebut. Oleh karena itu perbenturan antara Islam dengan Barat tidak dapat dibahas tanpa mempertimbangkan mentalitas yang umumnya merupakan produk dari pendidikan universitas modern,[1]) yaitu sebuah mentalitas yang di dalam abad yang lampau bertanggungjawab terhadap karya-karya para penulis Islam yang bersipat apologetik, berkenaan dengan perbenturan Islam dengan Barat.[2])

Pendekatan modern yang apologetik terhadap krisis yang ditimbulkan oleh perbenturan antara Islam dengan Barat ini, telah mencoba menjawab tantangan-tantangan Barat dengan menyatakan, bahwa unsur-unsur Islam yang tertentu adalah sesuai dengan unsur-unsur Barat yang pada saat ini sedang populer, sedangkan unsur-unsur Islam lainnya, yang betapa pun juga tidak dapat diketemukan ekivalennya di antara unsur-unsur Barat, telah dikesampingkan sebagai unsur-unsur yang tidak penting, bahkan dianggap sebagai unsur-unsur luar yang baru masuk ke dalam Islam di waktu belakangan.[3]) Di dalam pendekatan yang seperti ini tak henti-hentinya dikemukakan argumentasi-argumentasi mengenai sipat yang higienis dari ritual-ritual Islam atau mengenai sipat yang "egalitarian" dari agama Islam. Sipat-sipat ini tidak dikemukakan karena memang demikianlah kenyataannya apabila ditinjau dari konteks Islam yang lebih luas, tetapi karena konsep higienis dan egalitarian pada masa kini merupakan ide-ide dan norma-norma yang sedang populer di Barat – setidak-tidaknya demikianlah halnya sebelum adanya gerakan-gerakan hippis. Dengan menandaskan sipat-sipat Islam yang sangat jelas dan sangat gampang untuk dipertahankan ini, orang-

orang apologis telah berhasil mengelak dari tantangan-tantangan Barat yang mengancam jantung Islam dan tak dapat dicegah melalui perdamaian dengan pihak musuh. Apabila diperlukan pembedahan maka harus ada sebuah pisau untuk membuang bagian-bagian tubuh yang meradang. Demikian pula apabila kesalahan-kesalahan telah mengancam kebenaran agama, maka tak sesuatu pun dapat menggantikan pedang kritik dan obyektivitas. Kita tidak dapat menghilangkan efek negatif dari sesuatu kesalahan dengan berdamai dan pura-pura bersahabat dengan kesalahan tersebut.

Sikap apologetik ini lebih menyedihkan sehubungan dengan masalah-masalah filosofis dan intelektual. Apabila kita membaca literatur-literatur apologetik ini, yang kebanyakannya berasal dari Mesir dan anak benua India pada awal abad ini, literatur-literatur yang berusaha menandingi argumentasi-argumentasi yang telah basi di antara theologi dan sains di Inggeris pada zaman Victoria atau di Prancis pada zaman yang sama, maka dengan jelas sekali kita dapat melihat kelemahan literatur-literatur tersebut yang dimaksudkan sebagai jawaban terhadap tantangan-tantangan Barat, terlebih-lebih dengan latar belakang beberapa dasawarsa yang lampau ini. Memang pada masa itu kita pun dapat mendengarkan suara-suara lantang dari ahli-ahli tradisional yang mengambil prinsip-prinsip yang tak berubah di dalam agama Islam sebagai landasan mereka. Mereka ini berusaha menjawab tantangan-tantangan Barat pada level religius, walaupun mereka tidak menyadari betapa di dalam usaha tersebut mereka akan terlibat dengan ide-ide filosofis dan ilmiah yang lebih pelik. Namun suara-suara ini semakin lama semakin sayup, walaupun memang tidak hilang sama sekali, sementara suara-suara lain dari kalangan modernis semakin lantang dan menyerang.

Fenomen ini menciptakan suatu situasi yang agak aneh: di antara kelas-kelas terpelajar, secara praktisnya, orang-orang yang paling bersemangat untuk membela kebudayaan Barat modern adalah orang-orang Timur yang telah berpaham Barat. Siswa-siswa yang paling cerdas di Oxford maupun Harvard sangat kurang meyakini kebudayaan Barat dan masa depannya dibandingkan dengan orang-orang Timur modern tersebut, yang telah mengorbankan segala

sesuatu di atas altar modernisasi dan yang pada saat ini tiba-tiba dihadapkan kepada kemungkinan kehancuran total berhala pujaan mereka itu. Oleh karena itu mereka semakin erat bergantung kepadanya. Bagi kaum Muslimin modern, terutama sekali bagi mereka yang bersikap lebih ekstrim, "arti yang sesungguhnya" dari Islam untuk beberapa lamanya hingga saat ini, adalah seperti yang telah didiktekan Barat. Apabila evolusi sedang populer, maka bagi mereka "Islam yang sesungguhnya" adalah evolusioner pula. Apabila sosialisme sedang populer maka "ajaran-ajaran Islam yang sesungguhnya" adalah berdasarkan sosialisme. Orang-orang yang mengenal mentalitas seperti ini beserta karya-karyanya sangat menyadari sipatnya yang penurut, penghamba, dan pasif. Bahkan di bidang hukum, betapa seringnya kita menyaksikan pendapat-pendapat yang benar-benar non-Islam maupun yang anti Islam, dimulai dengan *bismillah* dan diakhiri dengan *bihi nasta'in,* sedang substansi yang terkandung di dalamnya diambil atau dijiplak dari hukum Barat.

Kini kelompok yang bersedia menjual jiwa mereka untuk menyamai Barat ini, dengan tiba-tiba melihat pemandangan yang tak disangka-sangka di hadapan mereka, yaitu kebinasaan kebudayaan Barat itu sendiri. Inilah suatu pemandangan yang sangat menyedihkan bagi mereka! Oleh karena itu tanpa memperdulikan semua bukti-bukti nyata, mereka berusaha untuk mempertahankan "sistem nilai" Barat dan sangat membenci orang-orang Barat yang mulai mengecam dunia modern. Seandainya proses keruntuhan kebudayaan modern, yang semakin nyata setelah Perang Dunia kedua, sebenarnya telah terlihat seusainya Perang Dunia pertama, yaitu ketika tradisi-tradisi Asia masih jauh lebih utuh daripada yang sekarang, maka mungkin sekali lebih banyak dari kebudayaan-kebudayaan tradisional ini yang dapat diselamatkan. Tetapi takdir telah menggariskan sejarah yang lain bagi ummat manusia. Walaupun demikian di dalam situasi yang seperti sekarang ini pun masih banyak hal-hal yang dapat kita lakukan, karena seperti yang dikatakan oleh sebuah pribahasa Parsi: "Selama akar sebuah pohon masih memperoleh air maka harapannya untuk hidup senantiasa ada". Di dalam aktivitas yang sesungguhnya, sesuai dengan prinsip-prinsip tradisional, kemungkinan untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang

positif senantiasa ada, termasuk perbuatan yang paling jelas dan penting, yaitu mengemukakan kebenaran dan berbuat sesuai dengan kebenaran tersebut.[4]) Keputusasaan tidak akan timbul apabila ada iman. Bahkan apabila di dunia Islam pada saat ini terbentuk sebuah kelompok inteligensia sejati yang sekaligus bersipat tradisional dan benar-benar memahami dunia modern, maka tantangan-tantangan Barat dapat dijawab dan inti tradisi Islam dapat diselamatkan dari kematian yang mengancam tubuh dan anggota-anggotanya.

Untuk menyadari secara tepat, berapa banyakkah yang masih dapat diselamatkan di dunia Islam, maka cukuplah jika kita ingat bahwa bagi mayoritas kaum Muslimin pada saat ini, kultur Islam masih merupakan sebuah realitas yang hidup di mana mereka lahir, hidup dan mati. Dari Indonesia hingga Marokko, bagi pihak mayoritas, kultur Islam harus diarahkan ke saat sekarang bukan ke masa lampau. Hanya sekelompok golongan minoritas kecil tapi bersuara lantang, yang berusaha mengarahkan kultur Islam tersebut ke masa lampau, mereka tidak lagi hidup di dalam dunia tradisi dan menyangka bahwa terlepasnya mereka dari pusat eksistensi adalah karena penyimpangan masyarakat Islam.

Tragedi dari situasi ini sebenarnya bersumber dari pandangan bahwa Islam hanya dapat berfungsi di masa lampau. Demikianlah pandangan dari kebanyakan pengendali mass media di berbagai negara Islam, yang oleh karena peranan tersebut, mereka dapat mempengaruhi orang-orang yang jumlahnya jauh lebih besar daripada mereka. Di berbagai negara Islam, orang-orang yang mengendalikan sarana-sarana komunikasi seperti radio, televisi, dan majalah-majalah, menganggap bahwa kultur Islam hanya dapat berfungsi di masa lampau. Hal ini adalah karena mereka sedemikian terpesona kepada Barat, sehingga mereka tidak menghargai setiap peninjauan yang berbeda dengan Barat, walaupun cara peninjauan yang berbeda ini merupakan realitas yang masih hidup di depan mata mereka.

Adalah cukup aneh jika minoritas yang berpaham Barat ini memperoleh kedudukan yang semakin tinggi di dunia Islam, walaupun pada saat yang bersamaan kedudukan Barat benar-benar telah

goyah dan tidak tahu apa yang dilakukannya dan ke mana tujuannya. Apabila seorang petani yang sederhana dari Arab atau Parsi dibawa ke salah satu pelabuhan udara yang besar di Timur Tengah dan disuruh untuk mengamati orang-orang Eropa yang datang ke negeri tersebut, maka akan tampak olehnya perbedaan yang menyolok dalam cara berpakaian mereka, mulai yang mirip pakaian seorang biarawati hingga hampir tanpa busana sama sekali. Hal ini sudah cukup mengesankan baginya, betapa kurangnya keserbasamaan dan keharmonisan dari produk kebudayaan Barat. Namun pengamatan yang sederhana ini biasanya terlengahkan oleh kaum Muslimin yang benar-benar berpaham Barat, yang sekali pun berniat baik tapi tetap tidak mau melihat kontradiksi-kontradiksi nyata yang terdapat di dalam kebudayaan yang hendak mereka tiru tersebut.

Memang benar bahwa di samping kelaziman dan kontinuitas sikap ini di berbagai kalangan, situasi di dunia Islam selama tiga dasawarsa ini telah agak berubah. Kaum Muslim yang mengunjungi Eropa di antara Perang Dunia pertama dan kedua, secara praktis menganggap pepohonan di sepanjang sungai Seine dan Thames sebagai *syajaratuth thuba,* sedang sungai-sungai tersebut sebagai telaga-telaga surgawi. Baik secara sadar maupun tidak, hampir semua anggota dari generasi Muslim modern, samasekali hampir telah merubah bayangan mereka mengenai surga beserta segala kesempurnaannya, menjadi kebudayaan Barat. Tetapi pada saat ini kita tidak lagi menyaksikan keserbasamaan reaksi dan sikap yang menerima Barat secara mentah-mentah tersebut. Kontradiksi-kontradiksi di dalam tubuh Barat lebih nyata terlihat selama tiga dasawarsa yang lampau tidak memungkinkan sikap yang seperti itu lagi. Kaum Muslim modern dari generasi zaman sekarang ini tidak seperti paman-paman dan orangtua-orangtua mereka yang lebih dahulu berkunjung ke Barat, mereka sangat kurang meyakini nilai absolut dari kebudayaan Barat. Sebenarnya sikap seperti ini adalah suatu kecenderungan positif jika ia merupakan awal (prelude) dari suatu evaluasi yang positif dan obyektif terhadap modernisme. Akan tetapi hingga sejauh ini, sikap tersebut hanya menambahkan kebingungan kepada

berbagai lapisan kaum Muslimin modern, dan hanya di tempat-tempat tertentu sajalah sikap tersebut telah menimbulkan segelintir sarjana-sarjana Muslim yang menyadari realitas situasi, sehingga mereka tidak lagi berusaha untuk menjiplak Barat secara mentah-mentah. Namun sangat disayangkan bahwa problem pokok, kurangnya pengetahuan yang mendalam mengenai sipat yang sesungguhnya dari dunia modern berdasarkan kriteria kultur Islam, masih tetap ada. Masih sedikit sekali jumlah para "oksidentalis" dari dunia Islam yang dapat berfungsi positif terhadap Islam, seperti yang dilakukan oleh para "orientalis" terhadap Barat sejak abad ke-18.[5])

Walaupun keyakinan kaum Muslimin modern terhadap Barat semakin lemah, namun sehubungan dengan ide-ide dan obyek-obyek material, kaum Muslimin masih berperan sebagai pihak yang menerima. Karena kurang yakin kepada tradisi intelektual mereka sendiri, kebanyakan kaum Muslimin modern hanya dapat berperan sebagai suatu *tabula rasa* yang menantikan impressi dari Barat. Lagi pula setiap negara di dunia Islam telah menerima serangkaian ide-ide yang berbeda; hal ini tergantung kepada: dengan negara Barat yang manakah ia telah berhubungan erat. Misalnya: di bidang sosiologi dan di bidang filsafat. Anak benua India telah mengikuti aliran-aliran Inggris selama abad yang lampau sedang Parsi mengikuti aliran-aliran Prancis.[6]) Di negara mana pun di dunia Islam, kalangan-kalangan modernis hanya dapat duduk menanti-nanti untuk mengambil ide-ide yang datang kepada mereka. Pada suatu saat mereka mengambil positivisme dan di lain saat strukturalisme. Dan hampir tak satu pun di antara mereka yang mau mengambil sebuah sikap intelektual yang benar-benar bersipat Islam, sikap yang bersumber dari pusat eksistensi yang tak pernah berubah di dalam cara yang positif dan obyektif terhadap segala sesuatu yang dihembuskan angin ke arahnya. Situasi di bidang intelektual sama buruknya seperti di bidang busana bagi kaum wanita. Di beberapa negara Islam, kaum wanita tetap pasif sebagai konsumen-konsumen yang patuh dan secara mentah-mentah meniru setiap mode yang diciptakan oleh perancang-perancang Barat untuk mereka. Kaum Muslim modern, masih belum memegang peranan untuk mengambil

keputusan di bidang mode pakaian maupun di bidang filsafat dan kesenian.

Memang benar bahwa orang-orang Barat sendiri hampir tidak menyadari sebab-sebab yang lebih mendasar dari gerakan-gerakan yang berulangkali melanda Barat. Pada waktu dua puluh tahun yang lampau tidak seorang pun di antara mereka yang dapat meramalkan timbulnya gerakan hippis yang sedemikian luasnya melanda Barat pada saat ini. Tetapi kaum Muslimin modern lebih jauh terpisah dari perkembangan-perkembangan baru; mereka ini di samping tidak menyadari sebab-sebabnya juga tidak melihat stase-stase inkubasi dan pertumbuhan dari gerakan-gerakan tersebut. Mereka hanya dapat menantikan sampai gerakan-gerakan ini sudah cukup menyolok, kemudian barulah mereka beraksi secara mendadak atau sekali lagi menyerah begitu saja.

Di dalam hal ini krisis ekologi merupakan sebuah contoh yang sangat tepat. Kaum Muslimin telah menantikan sampai krisis ini menjadi perhatian pokok dari sejumlah besar orang-orang Barat sebelum mereka menyadari adanya krisis itu sendiri. Bahkan pada saat sekarang ini pun, berapa banyakkah orang-orang Muslim yang memikirkan masalah yang gawat ini dari sudut pandangan tradisi Islam yang sangat kaya mengenai alam, dan dapat memberikan sebuah kunci pemecahan masalah penting ini untuk dipergunakan oleh ummat manusia.[7])

Untuk mempelajari tantangan-tantangan Barat terhadap Islam secara lebih konkrit, kita perlu mengambil contoh dari berbagai "isme" yang sedang populer pada zaman modern ini dan telah mempengaruhi kehidupan kultural maupun religius di dunia Islam. Marilah kita mulai dengan Marxisme, atau secara lebih luas yaitu, sosialisme.[8]) Pada masa kini di berbagai negara di dunia Islam banyak sekali pembicaraan mengenai Marxisme, yang walaupun biasanya tidak menyerang Islam secara langsung tetapi menimbulkan efek yang serius dan tak langsung terhadap kehidupan religius – di samping terhadap aktivitas ekonomi dan sosial. Banyak orang-orang di dunia Islam yang berbicara mengenai Marxisme atau mengenai

sosialisme secara garis besarnya, berbuat demikian karena adanya problem-problem masyarakat yang hendak mereka pecahkan. Tetapi hanya sedikit sekali di antara mereka yang benar-benar mengetahui Marxisme atau sosialisme teoritis. Walaupun semua siswa-siswa Muslim berbicara mengenai Marxisme di lingkungan universitas, kita dapat bertanya berapa orangkah di antara mereka yang pernah membaca *Das Kapital,* atau sumber-sumber bacaan sekunder yang penting lainnya, atau yang benar-benar dapat mempertahankan Marxisme secara rasional. Marxisme menjadi sebuah dalih yang populer bagi banyak pemuda-pemuda Muslim untuk menghindari pemikiran yang serius terhadap masalah-masalah kaum Muslimin dari sudut pandangan Islam dan di dalam acuan situasi sosial mereka sendiri. Cukuplah apabila mereka menerima label kotak hitam ini dengan isinya yang tidak mereka ketahui untuk membesarkan ego dan berilusi bahwa mereka telah menjadi para "intelektual" atau anggota kalangan "inteligensia" yang maju, kalangan yang mengikuti pemecahan-pemecahan Marxisme yang telah ditetapkan untuk segala macam problem dan yang telah dirumuskan menurut konteks sosio-kultural yang sama sekali berbeda di negara-negara lain. Dengan demikian mereka tidak perlu lagi bertanggungjawab untuk memikirkan pemecahan-pemecahan baru terhadap problem-problem kaum Muslimin *sebagai* kaum Muslimin. Sesungguhnya secara membuta menerima Marxisme sebagai sebuah paket yang isinya tidak pernah mereka analisa ini, atau sebagai aspirin untuk menghilangkan setiap macam rasa sakit, inilah yang mempersiapkan landasan bagi demagogi yang seburuk-buruknya. Bukannya membahas problem-problem secara rasional dan bermanfaat, orang-orang yang terpengaruh oleh apa yang secara gampang dinyatakan sebagai Marxisme tersebut, memperkembangkan ketaatan yang buta dan bodoh di dalam diri mereka, ketaatan yang menjurus kepada konfrontasi yang tak berguna dan akhirnya kepada belulang mental yang mengakibatkan kerusakan bagi para pemuda di dalam masyarakat Islam – di samping kerusakan yang jelas terhadap kehidupan beragama.

Sangat disayangkan bahwa respons ahli-ahli Islam terhadap tantangan materialisme dialektik, hingga saat ini umumnya terdiri

dari argumentasi-argumentasi yang lebih bersumber kepada sains-sains *naqli* atau religius daripada kepada tradisi intelektual Islam yang kaya di dalam sains-sains intelektual *('aqli)* tradisional.[9]) Sedangkan argumentasi-argumentasi religius tersebut hanya dapat diajukan kepada orang-orang yang telah memiliki iman. Apakah gunanya mengutip suatu surah al-Qur'an untuk membantah ide seseorang yang tidak mengakui *otoritas* al-Qur'an?

Banyak karya-karya yang ditulis oleh para ulama di bidang ini yang dapat kita keritik karena mereka menyeru kepada orang-orang yang tuli, dan mengemukakan argumentasi-argumentasi yang tidak bermanfaat di dalam konteks yang bersangkutan. Hal ini sangat menyedihkan, karena sesungguhnya tradisi Islam memiliki kekayaan dan kedalaman, sehingga ia dapat memberikan jawaban pada level intelektual kepada setiap argumentasi dari filsafat Eropa modern. Di dalam realitasnya, apakah arti setiap filsafat modern dibandingkan dengan kebijaksanaan tradisional, kecuali sebagai sebuah kebisingan yang di dalam khayalnya sendiri berusaha mengalahkan surga? Sedemikian banyaknya problem-problem masa kini yang telah diajukan berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang salah dan karena tidak mengetahui kebenaran-kebenaran. Dan problem-problem ini hanya dapat dipecahkan oleh kebijaksanaan tradisional, yang diketemukan sejak zaman Babylonia kuno hingga Cina pada zaman pertengahan, di dalam bentuknya yang paling universal dan yang paling beraneka-ragam di dalam Islam dan di dalam kekayaan tradisi intelektual yang telah diciptakan Islam selama empat belas abad dari eksistensinya.

Bahaya Marxisme terhadap Islam pada waktu-waktu yang terakhir ini semakin menjadi-jadi karena di negara-negara Islam tertentu, khususnya di dunia Arab, timbul sebuah Marxisme dengan warna Islam, sehingga merupakan sebuah perangkap yang sangat menggoda bagi manusia-manusia yang berjiwa sederhana. Penyalahgunaan agama ini, yang sering dilakukan untuk tujuan-tujuan politik yang bersipat langsung, sesungguhnya lebih berbahaya daripada Marxisme yang terang-terangan anti agama dan oleh karena itu setidak-tidaknya masih dapat dianggap lebih "jujur", jika dibanding-

kan dengan pemikiran dan sikap manusia-manusia yang dinyatakan al-Qur'an sebagai kaum munafik *(munafiqun)*. Di dalam hal ini kita tidak dapat memberikan respons Islam kecuali dengan menjawab sintesa-sintesa palsu tersebut secara intelektual, dan secara jelas mendemonstrasikan bahwa Islam bukan hanya sesuatu yang dimulai dengan *bismillah*, tetapi ia adalah sebuah penghayatan total terhadap realitas yang tidak dapat berkompromi dengan setiap kebenaran yang bersipat setengah-setengah.

Sebuah "isme" lainnya yang berbahaya bagi Islam, "isme" yang lebih lama mengacau dunia Islam daripada Marxisme, adalah Darwinisme atau evolusionisme secara garis besarnya. Efek dari Darwinisme ini tertuama sekali terlihat di kalangan kaum Muslimin di anak benua India. Hal ini jelas sekali karena pengaruh Inggris yang kuat di bidang pendidikan. Kami pernah berbicara mengenai karya-karya yang menentang teori evolusi dari biolog-biolog Eropa yang terkemuka[10]) dan mengenai bukti-bukti yang dikemukakan oleh anthropolog-anthropolog kontemporer bahwa apa pun yang terjadi sebelumnya, manusia itu sendiri tidak berubah sedikit pun, juga sejak pertama kali tampil ke atas dunia.[11]) Tetapi sangat disayangkan bahwa hampir tidak ada pemikir-pemikir Muslim kontemporer yang memperhatikan sumber-sumber ini, dan mempergunakan argumentasi-argumentasi dari sumber-sumber ini, untuk mendukung konsep Islam tradisional mengenai manusia. Bagi sebagian besar kaum Muslimin modern, teori evolusi secara praktis mirip dengan sebuah rukun agama, sedang mereka tidak menyadari adanya kontradiksi-kontradiksi yang menyolok antara teori tersebut dengan ajaran-ajaran al-Qur'an.

Sesungguhnya teori evolusi Darwin yang secara metafisis mustahil dan yang secara logis absurd, dalam berbagai hal dengan cerdik sekali telah menyelinap ke dalam berbagai aspek Islam untuk menghasilkan perpaduan yang sangat menyedihkan dan kadang-kadang berbahaya. Yang kami maksudkan tidak hanya komentar-komentar dangkal mengenai al-Qur'an pada peralihan abad yang lalu tetapi juga pemikir-pemikir besar seperti Iqbal yang terpengaruh oleh konsep evolusi Victorian dan ide Nietzsche mengenai manusia

supra. Iqbal adalah sebuah figur Islam kontemporer yang besar pengaruhnya, tetapi dengan penghargaan yang wajar terhadap dirinya sebagai seorang penyair, kita masih harus mempelajari ide-idenya secara *ijtihad* seperti yang sering dianjurkannya sendiri. Iqbal jangan terlampau dipuja-puja. Apabila kita menganalisa pemikirannya secara teliti, maka kita dapat mengetahui bahwa ia memiliki sikap ganda terhadap berbagai hal, termasuk sebuah hubungan cinta-benci dengan sufisme. Ia mengagumi Rumi tetapi membenci Hafizh. Sikapnya ini adalah karena di satu pihak ia tertarik kepada sufisme, atau secara lebih luas kepada konsep Islam mengenai manusia sempurna *(al-insanul kamil)* dan di lain pihak ia tertarik kepada konsep Nietzsche mengenai manusia supra, sedang kedua konsep ini sesungguhnya saling bertentangan. Iqbal telah melakukan kesalahan besar dengan mencoba memadukan kedua konsep ini. Walaupun sangat memahami berbagai aspek Islam, ia melakukan kesalahan fatal ini karena ia terlampau meyakini teori evolusi. Pada level yang lebih tinggi dan eksplisit, ia menunjukkan suatu kecenderungan yang sama dengan yang terdapat di antara banyak penulis-penulis Muslim modern yang tidak mencoba menjawab kekeliruan-kekeliruan dari teori evolusi, tetapi secara apologetik menerima teori tersebut dan bahkan menafsirkan ajaran-ajaran Islam sesuai dengan teori tersebut.[12])

Kecenderungan umum yang ditimbulkan oleh mentalitas evolusionis di antara kaum Muslimin adalah untuk melupakan keseluruhan konsep Islam mengenai perjalanan waktu.[13]) Surah-surah al-Qur'an yang diwahyukan belakangan mengenai peristiwa-peristiwa akhirat dan hari-hari terakhir ummat manusia, dilupakan atau didiamkan. Semua hadits yang menyinggung hari-hari terakhir dan kemunculan Sang Mahdi dikesampingkan atau ditafsirkan secara salah, baik karena kebodohan maupun karena niat yang buruk. Satu hadits Nabi yang mengatakan bahwa generasi Muslim yang terbaik adalah yang semasa dengan dia (Muhammad) dan setelah itu secara berturut-turut adalah generasi-generasi berikutnya hingga akhir masa, sudah cukup untuk menolak konsep evolusi dan kemajuan linier di dalam sejarah dari sudut pandangan Islam. Orang-

orang yang merasa bahwa mereka membela Islam dengan memasukkan konsep-konsep evolusioner, seperti yang dipahami pada masa sekarang ini, ke dalam pemikiran Islam, sesungguhnya mereka ini terjerumus ke dalam lobang perangkap yang sangat berbahaya dan menyerahkan Islam ke dalam salah satu dogma palsu yang paling berbahaya dari manusia modern, suatu dogma yang diciptakan pada abad ke-18 dan ke-19 agar manusia bisa melupakan Allah.

Lagi pula dengan menerima tesa evolusioner tersebut akan menimbulkan paradoks-paradoks yang menonjol di dalam kehidupan sehari-hari, sedang paradoks-paradoks ini tidak mudah untuk didamaikan. Jika segala sesuatu ber-evolusi menuju kepada keadaan yang lebih baik, maka mengapakah kita harus bersusah payah untuk memperbaiki diri? Bukankah segala sesuatu itu mau tidak mau akan menjadi lebih baik? Dinamisme yang dikumandangkan oleh modernis-modernis bertentangan dengan konsep evolusi yang umumnya mereka terima. Atau jika ditinjau dari sudut pandangan yang lain maka dapatlah diperbantahkan bahwa jika usaha, kerja, gerakan, dan lain-lainnya yang dianjurkan di dunia modern ini adalah efektif, maka hal ini berarti bahwa manusia dapat mengubah masa depan dan nasibnya. Dan jika ia dapat mengubah masa depannya maka ia pun dapat memperburuk masa depannya itu. Jadi tidak ada jaminan bahwa kemajuan dan evolusi akan terjadi secara otomatis. Semua ini beserta paradoks-paradoks lain yang banyak sekali jumlahnya di kalangan tertentu dikesampingkan, karena kelemahan sikap intelektual yang hingga saat ini masih harus menghasilkan respons Islam yang serius dan luas, respons alam metafisika dan intelektual terhadap hipotesa evolusi. Tantangan pemikiran evolusioner telah dijawab oleh Islam kontemporer dengan cara yang hampir sama seperti terhadap tantangan Marxisme. Ada jawaban-jawaban yang berdasarkan al-Qur'an, tetapi belum merupakan respons intelektual yang dapat pula membujuk pemuda-pemuda Muslim yang goyah keyakinannya kepada al-Qur'an karena argumentasi-argumentasi aliran evolusioner itu sendiri. Sementara itu karya-karya dari para penulis evolusioner, bahkan dari penulis-penulis abad ke-19 seperti Spencer, yang tidak lagi diajarkan sebagai pengaruh-pengaruh filo-

sofis yang masih hidup di negeri mereka sendiri, ternyata terus diajarkan secara luas di universitas-universitas di dunia Islam, terutama sekali di anak benua India, seolah-olah penulis-penulis ini memberikan pengetahuan ilmiah terakhir yang telah terbukti kebenarannya atau aliran filosofis yang terakhir di Barat. Hanya sedikit yang mau mempelajari perkembangan-perkembangan terakhir yang anti evolusioner di bidang biologi itu sendiri, atau mempelajari kembali dukungan konsep manusia yang pre-evolusioner – pandangan-pandangan yang pada saat ini semakin banyak dianut oleh berbagai kalangan Barat sendiri. Dan yang lebih buruk lagi, sedikit sekali usaha dari kalangan intelektual Muslim untuk merumuskan doktrin yang benar dari sumber-sumber Islam, terutama mengenai manusia dan hubungannya dengan alam semesta yang pada masa mendatang akan berperan sebagai kriteria penilaian terhadap setiap teori mengenai manusia dan kosmos, baik yang bersipat evolusioner maupun tidak, dan yang akan memberikan penerangan yang perlu untuk membedakan fakta-fakta ilmiah dari hipotesa-hipotesa dan bukti ilmiah dengan materialisme filosofis yang berlagak sebagai fakta ilmiah atau keyakinan religius.[14])

Tantangan "filosofis" lain yang penting terhadap dunia Islam adalah yang sehubungan dengan penafsiran Freud dan Jung terhadap jiwa. Pandangan psikologis dan psikoanalisa modern berusaha untuk merendahkan unsur-unsur yang lebih tinggi dari diri manusia ke level jiwa, dan selanjutnya merendahkan jiwa itu sendiri menjadi sesuatu hal yang dapat dipelajari melalui metode psikologi dan psikoanalisa modern. Hingga saat ini cara pemikiran yang seperti ini di dalam bentuk ilmiahnya tidak mempengaruhi dunia Islam secara langsung seperti evolusionisme, dan kami tidak mengetahui adanya penulis-penulis Muslim yang penting dan luas pengaruhnya yang dapat dikatakan beraliran Freud atau Jung, tetapi efeknya niscaya akan segera bertambah besar. Oleh karena itu harus kita ingat bahwa Freudianisme, maupun aliran-aliran Barat modern di bidang psikologi dan psikoterapi, adalah produk sampingan dari masyarakat yang berbeda dari masyarakat Islam. Kita pun perlu mengingat bahwa Freud adalah seorang Yahudi Wina yang telah berpaling dari agama

Yahudi ortodoks. Hanya sedikit orang yang mengetahui hubungan Freud dengan gerakan messiah yang sangat ditentang oleh masyarakat Yahudi ortodoks di Eropa Tengah, dan dengan demikian sesungguhnya di samping bertentangan dengan Kristen ia pun bertentangan pula dengan kehidupan Yahudi. Banyak orang-orang yang mempelajari Freudianisme tetapi hanya sedikit di antara mereka yang menceburi sumber-sumbernya yang lebih dalam untuk dapat melihat sipatnya yang sebenarnya.[15])

Baru-baru ini salah seorang tokoh sufisme yang terkemuka dari Timur telah menulis serangkaian artikel mengenai sufisme dan psikoanalisa di dalam bahasa Prancis, di mana ia memperbandingkan di antara keduanya. Dengan memberikan penghargaan yang wajar kepadanya, kami harus mengatakan bahwa ia telah bersikap terlampau sopan dan lunak terhadap psikoanalisa, yang sesungguhnya merupakan jiplakan dari metode-metode inisiasi di dalam sufisme. Untunglah bagi kaum Muslimin, bahwa hingga saat ini pengaruh psikoanalisa belum tertanam dalam, di antara mereka, dan belum dirasakan perlu oleh mereka. Hal ini terutama sekali disebabkan oleh karena ritual-ritual keagamaan seperti shalat sehari-hari dan ibadah hajji terus dilaksanakan. Seruan-seruan, "ceramah-ceramah", dan aneka ragam doa yang dilaksanakan di pusat-pusat kegiatan agama oleh kaum lelaki, kaum wanita, dan anak-anak membukakan batin untuk menerima berkah Allah dan merupakan cara yang paling ampuh untuk menyembuhkan penderitaan-penderitaan batin dan melepaskan simpul-simpulnya. Cara-cara berdoa ini dapat mencapai tujuan yang oleh seorang psikoanalis diusahakan tanpa keberhasilan, bahkan sering dengan akibat-akibat yang berbahaya karena ia tidak memiliki kekuatan yang bersumber dari spirit, satu-satunya kekuatan yang dapat menguasai dan mengendalikan batin.

Tetapi dasar pemikiran psikoanalisa yang bersipat agnostik, bahkan dalam hal-hal tertentu bersipat demonik, lama kelamaan pasti merembes ke dalam dunia Islam, terutama sekali melalui penterjemahan literatur Barat ke dalam bahasa Arab, Parsi, Turki, Urdu, dan bahasa-bahasa dari negara-negara Islam lainnya. Efek dari

terjemahan-terjemahan ini akan – bahkan sesungguhnya pada saat ini sedang – menciptakan "literatur psikologis" yang bertentangan dengan sipat dan kegeniusan Islam itu sendiri. Islam adalah sebuah agama yang menolak subyektivisme individualistis. Masjid sebagai lambang material Islam yang paling menonjol adalah sebuah bangunan dengan sebuah ruangan di mana semua unsur subyektivisme telah dihilangkan. Ia melambangkan tekad obyektif kepada kebenaran, sebuah kristal yang memancarkan cahaya spirit. Ideal spiritual Islam seperti sebuah masjid, adalah untuk merubah jiwa kaum Muslimin menjadi sebuah kristal yang memancarkan cahaya Allah.

Kesusasteraan Islam yang sesungguhnya sangat berbeda dari kesusasteraan subyektif yang dapat kita jumpai di dalam karya-karya Franz Kafka atau terutama sekali di dalam karya-karya Dostoevsky. Sudah tentu penulis-penulis ini adalah penulis-penulis yang terpenting di dalam dunia kesusasteraan Barat modern, tetapi mereka ini beserta hampir semua tokoh-tokoh kesusasteraan Barat modern lainnya, menunjukkan pandangan yang sangat berbeda dan sama sekali bertentangan dengan pandangan Islam. Di antara penulis-penulis Barat dari masa lampau dengan pandangan yang hampir mirip dengan perspektif Islam adalah Dante dan Goethe, yang walaupun penganut Kristen yang taat, namun di dalam banyak hal mirip dengan penulis-penulis Muslim. Pada level yang lain pada zaman modern ini dapat pula kami sebutkan T.S. Eliot, yang tidak seperti kebanyakan penulis pada zaman sekarang, ia adalah seorang Kristen yang taat dan oleh karena itu memiliki pandangan terhadap dunia yang tidak berbeda jauh dari pandangan Islam.

Berbeda sekali dengan karya-karya para penulis novel psikologis melalui bentuk dan usahanya untuk menembus jiwa manusia, tanpa memiliki kriteria untuk melihat kebenaran sebagai sebuah realitas obyektif, adalah sebuah unsur yang asing bagi Islam. Tak dapat diragukan lagi bahwa Marcel Proust adalah seorang ahli di dalam bahasa Prancis sedang bukunya yang berjudul *In Search of Time Past* sangat menarik bagi orang-orang yang mengikuti perkembangan kesusasteraan Prancis modern. Tetapi betapa pun juga, tulisan yang semacam ini tidak dapat dijadikan model bagi kesusasteraan Islam

yang sesungguhnya. Namun literatur psikologis seperti inilah yang pada masa sekarang, mulai diambil sebagai "sumber inspirasi" oleh sejumlah penulis di Arab dan Parsi. Sangat menarik untuk kita catat bahwa tokoh kesusasteraan modern yang paling terkenal di negeri Parsi, Sadeq Hedayat, yang sangat dipengaruhi oleh Kafka, telah melakukan bunuh diri karena keputusasaan psikologis dan bahwa walaupun memiliki bakat kesusasteraan yang besar, ia terpisah dari kehidupan Islam. Pada masa kini ide-idenya ditentang oleh unsur-unsur Islam di dalam masyarakat Parsi. Walaupun demikian penulis-penulis ini sering mengetengahkan problem-problem serta gangguan-gangguan psikologis seperti yang dijumpai di dalam masyarakat Barat, problem-problem yang hingga saat-saat terakhir ini tidak pernah dialami oleh kaum Muslimin. Dengan demikian problem-problem ini menjadi populer di kalangan remaja Muslim dan oleh karena itu mereka mengenal, bahkan terkena oleh problem-problem tersebut yang merupakan penyakit-penyakit baru bagi mereka.

Salah satu tragedi yang paling buruk di dunia Islam dewasa ini adalah penampilan pribadi-pribadi baru yang secara sadar mencoba meniru hal-hal yang jelas sekali merupakan penyakit-penyakit Barat. Orang-orang seperti ini sesunggguhnya tidak mengalami depresi tetapi berusaha untuk mengalaminya agar tampak modern. Mereka menggubah syair-syair yang seolah-olah bersumber dari batin yang tersiksa serta mengalami depresi, walaupun sebenarnya sama sekali tidak demikian. Tidak ada yang lebih jelek daripada nihilisme kecuali peniruan nihilisme tersebut oleh seseorang yang tidak nihilistik, namun mencoba menciptakan literatur atau seni nihilistik semata-mata untuk meniru dekadensi kesenian Barat.

Pengaruh psikologi dan psikoanalisa yang dipadukan dengan pandangan yang atheistik dan nihilistik yang tersebar di dunia Islam melalui kesusasteraan dan seni merupakan tantangan besar bagi Islam yang hanya dapat dijawab dengan bersumber kepada psikologi dan psikoterapi Islam tradisional, yang terutama sekali terkandung di dalam sufisme dan juga penciptaan kritik kesusasteraan yang benar-benar bersipat Islam serta dapat memberikan sebuah evaluasi

obyektif terhadap sedemikian banyaknya tulisan-tulisan yang pada saat ini dipandang sebagai karya-karya kesusasteraan.

Sampai seberapa jauh perembesan ide-ide psikologis maupun filosofis Barat yang anti Islam masuk ke dalam dunia Islam melalui kesusasteraan, dapat kita ukur dengan berjalan-jalan di dekat universitas-universitas di kota-kota Besar Timur Tengah. Di antara buku-buku yang digelar di pinggir jalan atau dipajang dalam toko, kita masih dapat menemukan buku-buku keagamaan tradisional, terutama sekali al-Qur'an. Sebaliknya kita dapat melihat betapa lebih banyak karya di dalam bahasa Islam mengenai masalah-masalah yang berkisar dari Marxisme, eksistensialisme dan pornografi, yang biasanya disajikan sebagai "kesusasteraan". Sudah tentu ada perbantahan-perbantahan dan jawaban-jawaban, karena Islam beserta spiritualitasnya masih hidup. Tetapi dari tulisan-tulisan ini saja, kita dapat mengetahui betapa besar tantangan yang dihadapi Islam.

Bagi nihilisme itu sendiri, Islam telah memberikan jawaban yang cukup keras – dan dengan mengecualikan pihak yang berpura-pura -- baik orang-orang Muslimin yang modern sekali pun, tidak pernah mengalami nihilisme seperti yang dialami oleh orang-orang Barat, yaitu sebagai suatu pengalaman yang maha penting.

Alasan utamanya adalah bahwa di dalam Kristen, spirit hampir selalu ditegaskan di dalam bentuknya yang positif. Hal ini jelas terlihat di dalam kesenian Kristen. Kehampaan atau kenihilan biasanya tidak memperoleh signifikansi spiritual di dalam theologi dan kesenian Kristen. Jadi tidak seperti di dalam theologi dan kesenian Islam dan Timur Jauh misalnya.[16]) Oleh karena itu sebagai akibat dari pemberontakan terhadap Kristen, manusia-manusia modern hanya mengalami kenihilan di dalam aspeknya yang negatif dan menakutkan, sementara sebagian di antara mereka lebih tertarik kepada doktrin-doktrin Timur terutama sekali karena doktrin-doktrin ini menekankan kehampaan (kenihilan).

Berbeda sekali dengan Kristen, di mana manifestasi spirit selalu diidentikkan dengan sebuah penegasan dan bentuk yang positif, maka kesenian Islam mempergunakan "yang negatif" atau "ke-

hampaan" itu secara spiritual dan pengertian positif dengan cara seperti bagian pertama dari syahadah, yang secara metafisis dimulai dengan penyangkalan *(negasi)* untuk menegaskan kehampaan/ kenihilan segala sesuatu terhadap Allah. Ruang di dalam arsitektur Islam pada dasarnya adalah "ruang yang negatif". Ruang di dalam arsitektur dan perencanaan kota Islam bukanlah ruang di sekeliling sebuah obyek atau ruang yang ditentukan oleh obyek tersebut. Tetapi ia merupakan ruang negatif yang terpisah dari bentuk-bentuk materi, misalnya di dalam bazar-bazar tradisional. Apabila kita berjalan-jalan di dalam sebuah bazar, kita berjalan di dalam ruang kontinu yang ditentukan oleh permukaan sebelah dalam dari dinding yang mengelilinginya; jadi bukan ditentukan oleh obyek-obyek di dalamnya. Itulah sebabnya mengapa aktivitas-aktivitas arsitektur di berbagai kota besar di Timur Tengah – seperti pembangunan sebuah monumen besar di tengah-tengah sebuah lapangan untuk mencontoh monumen-monumen yang terdapat di negeri Barat – merupakan penyangkalan terhadap prinsip-prinsip kesenian Islam itu sendiri karena berdasarkan kurangnya pemahaman terhadap peranan positif dari ruang yang negatif dan nihil dari arsitektur Islam.

Untuk kembali kepada masalah psikologi dan psikoanalisa, kami harus menambahkan bahwa adanya perspektif ini di dalam kritik-kritik seni di Barat, telah menyebabkan, cara pemikiran yang seperti ini meresap ke dalam diri sekelompok kecil namun signifikan dari masyarakat Islam, baik melalui kesenian maupun kesusasteraan. Kelompok ini cukup signifikan karena besar pengaruhnya, dan seringkali mereka inilah yang membentuk selera massa Muslim tradisional yang secara psikologis bersipat pasif. Jadi selera kesusasteraan Islam tradisional dipengaruhi oleh ide-ide yang sama sekali anti tradisional, yaitu ide-ide yang bersumber dari kalangan-kalangan Jung dan Freud, yang mengancam salah satu saluran penting dan efektif dari norma-norma dan nilai-nilai Islam. Seperti yang telah kami katakan, selanjutnya di dalam hal ini kami dapat menambahkan bahwa psikologi Jung lebih berbahaya daripada psikologi Freud karena tampaknya ia (Psikologi Jung) berkenaan dengan dunia suci dan noumenal sedang sesungguhnya ia merusak citra dari hal-hal yang suci tersebut,

dengan mencampuradukkan domain-domain spiritual dan psikologis dan merendahkan sumber-sumber dari pola-pola dasar yang gemilang dan transenden, ke dalam suatu bawah sadar kolektif yang tidak lebih daripada tempat pembuangan jiwa kolektif dari berbagai bangsa dan kultur. Seperti semua metafisika yang sesungguhnya, metafisika Islam sama sekali menentang subversi yang menghujjah Tuhan, dan metode-metode psikoanalisa tersebut yang seperti telah kami katakan, adalah tidak lebih daripada jiplakan-jiplakan dari teknik-teknik sufi. Tetapi, berapa banyakkah kaum Muslimin kontemporer yang lebih suka tampil untuk mengemukakan perbedaan di antara metode-metode psikoanalisa dengan sufisme tersebut daripada meloncatinya untuk berdamai dengan dunia modern dengan segala kesalahan-kesalahan dasarnya dan keburukan-keburukan yang dapat ditimbulkannya?

Sebuah tantangan lain terhadap Islam, tantangan yang baru saja timbul sejak Perang Dunia kedua, adalah serangkaian gerakan-gerakan pemikiran dan sikap-sikap yang secara gampang menyusup ke dalam eksistensialisme. Eksistensialisme adalah gelombang pemikiran Barat yang terakhir sekali menerpa kaum Muslimin setelah berbagai bentuk positivisme. Ada berbagai cabang eksistensialisme, berkisar dari *Existenz Philosophie* dari para filosof Jerman, filsafat theistik Gabriel Marcel, hingga ide-ide yang agnostik dan atheistik dari Sartre beserta pengikut-pengikutnya. Filsafat semacam ini berkembang di benua Eropa pada awal abad ini dan masih memegang peranan yang penting di berbagai negara di daratan Eropa. Walaupun hingga saat ini efeknya di dunia Islam belum serius benar, namun selama beberapa tahun yang terakhir ini pengaruhnya – yang secara pasti dapat dinyatakan bersipat negatif – mulai terasa, lagi-lagi melalui kesenian, dan secara lebih langsung-melalui karya-karya filosofis yang mulai mempengaruhi kaum Muslimin yang berkecimpung di dalam filsafat dan kehidupan intelektual. Karena sikap yang anti metafisis dari berbagai hal yang diajarkan oleh aliran ini dan karena aliran ini telah melupakan arti kehidupan menurut pengertian tradisionalnya yang terkandung di dalam semua filsafat Islam, maka meluasnya eksistensialisme, terutama sekali yang bersipat agnostik,

merupakan bahaya yang paling besar bagi masa depan kehidupan intelektual Islam.

Selanjutnya di berbagai kalangan terdapat kecenderungan untuk menafsirkan filsafat Islam menurut mode-mode pemikiran Barat, di mana yang terakhir sekali di antaranya adalah aliran eksistensialisme. "Para intelektual" Muslim secara langsung patut disesalkan karena *bid'ah* yang berbahaya ini, *bid'ah* yang cukup aneh, merupakan peniruan yang membuta dan bodoh *(taqlid)*.[17]) Jika penafsiran yang seperti itu berkelanjutan terus, akan timbul suatu akibat yang menyedihkan menimpa generasi baru kaum Muslimin. Pada masa kini, di berbagai negara Islam dapat kita saksikan, orang-orang yang mempelajari masa lampau intelektual dan filosofis mereka dari sumber-sumber Barat. Banyak di antara sumber-sumber ini mungkin mengandung informasi-informasi yang berguna dan bernilai jika ditinjau dari sudut pandangan akademis, tetapi hampir semuanya telah ditulis dari pandangan non-Muslim. Di bidang pemikiran dan filsafat dalam pengertiannya yang terluas, negara-negara yang paling besar penderitaannya adalah yang menggunakan bahasa Inggris dan Prancis sebagai bahasa pengantar di universitas-universitas mereka: misalnya Pakistan, daerah-daerah yang berpenduduk Muslim di India, Malaysia, Nigeria, atau negara-negara di bagian Barat dunia Islam seperti Marokko dan Tunisia. Dengan segala pembicaraan-pembicaraan mengenai anti kolonialisme, sebenarnya kaum Muslimin sejak dahulu harus menanggulangi bentuk kolonialisme yang terburuk – yaitu penjajahan terhadap akal pikiran – dan berusaha untuk melihat dan mempelajari kultur mereka sendiri, terutama kandungannya yang bersipat intelektual dan spiritual dari sudut pandangan mereka sendiri. Walaupun seandainya ada kaum Muslimin tertentu yang ingin menolak beberapa aspek dari warisan intelektual mereka sendiri, maka seharusnya mereka terlebih dahulu mengetahui apakah warisan intelektual tersebut. Penerimaan maupun penolakan terhadap setiap sesuatu harus berdasarkan pengetahuan, dan ke mana pun arah yang hendak dituju oleh seseorang tidak akan ada ampunan bagi setiap kebodohan yang dilakukannya. Kita tidak dapat menolak sesuatu hal yang tidak kita ketahui; demikian pula kita tidak dapat

menerima sesuatu hal sebelum kita benar-benar mengetahuinya. Kita pun tidak dapat membuang sesuatu hal yang tidak kita miliki. Inilah suatu kebenaran yang sangat sederhana namun sangat sering dilupakan orang.

Beberapa tahun yang lampau, seorang guru Zen yang termasyhur berkunjung ke sebuah universitas terkemuka di negeri Barat. Setelah memberikan ceramah mengenai Zen, seorang mahasiswa tingkat terakhir bertanya kepadanya: "Apakah guru-guru Zen tidak meyakini bahwa seseorang seharusnya membakar perkamen-perkamen Budhis dan membuang patung-patung Budha?" Si guru tersenyum dan menjawab: "Ya, tetapi seseorang hanya dapat membakar perkamen-perkamen dan membuang patung-patung yang dimilikinya". Inilah sebuah jawaban yang sangat bijaksana. Yang dimaksudkan si guru adalah bahwa kita hanya dapat melampaui dimensi eksoteris agama apabila kita telah mempraktekkan eksoterisisme tersebut, dan sesudah itu mendalami maknanya yang tersembunyi dan melampaui bentuk-bentuknya. Seseorang yang tidak mempraktekkan eksoterisisme tidak dapat berharap untuk melampauinya. Ia hanya terjatuh ke bawah eksoterisisme dan menyangka kejatuhannya itu sebagai suatu transendensi. Hal yang sama berlaku pula di dalam warisan intelektual tradisional. Seseorang tidak dapat melampaui formulasi-formulasi yang dibuat oleh tokoh-tokoh suci di masa lampau, apabila ia tidak memahami formulasi-formulasi tersebut. Apabila ia berusaha juga, maka sesungguhnya ia memandang kebodohannya yang menyedihkan itu, sebagai "perluasannya" dan yang terlihat sebagai "kemerdekaannya" dari norma-norma pemikiran tradisional – suatu kebodohan yang sesungguhnya merupakan penjara terburuk di dalam batasan-batasan sipat dirinya sendiri – karena kebebasan sejati hanya bersumber dari horizon yang tak terbatas di dunia spirit, dan hanya dapat dicapai melalui cara yang diberikan oleh agama beserta doktrin-doktrinnya yang bijaksana.

Para Muslim kontemporer harus bersikap cukup realis untuk memahami bahwa mereka mesti memulai perjalanan dari tempat mereka berada saat ini, menuju ke arah yang mereka kehendaki. Sebuah pribahasa Cina yang termasyhur mengatakan: "Perjalanan

seribu mil dimulai dengan satu langkah". Langkah pertama ini sudah tentu harus dilakukan di tempat kita berada, dan hal ini berlaku pula baik secara kultural dan spiritual maupun secara fisis. Ke mana pun dunia Islam hendak "pergi" maka ia harus memulai perjalanannya dari realitas tradisi Islam dan dari situasinya yang ril, bukan dari situasi yang dikhayalkannya. Mereka yang tidak melihat kenyataan ini sesungguhnya sama sekali tidak melakukan perjalanan yang efektif. Mereka hanya berkhayal bahwa mereka sedang melakukan perjalanan. Seorang "intelektual" Pakistan, Parsi, atau Arab yang ingin menjadi seorang tokoh pemikir kaum Muslimin, harus ingat siapakah ia sebenarnya, apabila ia ingin menjadi efektif dan tidak terpisah dari masyarakat Islam. Betapa pun keras ia berusaha untuk merubah sebuah pelosok di kota Lahore, Teheran, atau Kairo menjadi Oxford atau Sorbonne, niscaya ia tidak akan berhasil. Yang disebut sebagai intelektual-intelektual Muslim yang berpaham Barat yang mengeluh bahwa mereka tidak dipahami dan dihargai oleh masyarakat Islam, lupa bahwa sesungguhnya mereka sendirilah yang tidak mau memahami dan menghargai kultur dan masyarakat mereka sendiri sehingga mereka ditolak oleh masyarakat yang bersangkutan. Sesungguhnya penolakan ini adalah sebuah pertanda dari kehidupan, sebuah pertanda bahwa kultur Islam masih memiliki vitalitas.

Sehubungan dengan filsafat, ternyata negara-negara yang mempergunakan bahasa-bahasa kaum Muslimin sebagai bahasa pengantar di universitas-universitas, mereka memiliki posisi yang agak lebih baik, terutama sekali Parsi di mana filsafat Islam masih terus berperan sebagai sebuah tradisi yang hidup, dan di mana kita tidak gampang mengemukakan sesuatu hal atas nama filsafat tanpa mendapat tantangan dari kalangan intelektual tradisional. Tetapi sudah tentu bagian dari dunia Islam ini pun sama sekali tidak terbebas dari studi-studi yang bersipat rendah diri dan apologetik terhadap pemikiran Islam dari sudut pandangan filsafat Barat, walaupun secara relatif di negeri ini pengaruh filsafat Barat lebih sedikit karena kedua alasan yang telah kami kemukakan di atas yaitu dibentengi bahasa dan filsafat Islam yang merupakan tradisi yang masih hidup. Di dalam hal ini akan menarik sekali apabila kita memperbandingkan

efek publikasi dua buah karya filosofis Iqbal yang berbahasa Inggris di Pakistan, *The Development of Metaphysics in Persia* dan *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* dengan efek publikasi dari terjemahan berbahasa Parsi dari karya-karya tersebut di negeri Parsi baru-baru ini.

Walaupun demikian di negeri-negeri yang mempergunakan bahasa-bahasa Islam, masih dapat kita temukan buku-buku yang berbahasa Parsi, atau terutama sekali yang berbahasa Arab, mengenai filsafat dari perspektif yang sama sekali berbeda dari perspektif Islam dan menggunakan judul-judul seperti *Falsafatuna* (filsafat kita) seolah-olah filsafat sebagai suatu pemahaman kebenaran, atau sebagai usaha mencari kebijaksanaan atau *sophia,* dapat dinyatakan sebagai "milik saya" atau "milik kita". Tidak ada filosof Arab maupun Parsi yang pernah mempergunakan istilah yang seperti itu. Bagi orang-orang Muslim yang telah menggali filsafat Islam, filsafat yang selalu merupakan *al-falsafah* atau *al-hikmah,* yaitu suatu usaha untuk melihat kebenaran yang melampaui tata individualistis dan bersumber dari kebenaran *(al-haqq)* itu sendiri. Kemunculan konsep-konsep serta istilah-istilah seperti "filsafat kita" atau "pemikiran saya" di dalam bahasa kaum Muslimin sendiri menunjukkan sudah sampai seberapa jauh mereka meninggalkan norma-norma Islam. Untuk mencegah kesalahan-kesalahan yang seperti inilah doktrin-doktrin tradisional yang terkandung di dalam kelimpahan kekayaan dari pemikiran Islam harus dipergunakan, dan jawaban-jawaban yang diperoleh dari sumber-sumber ini harus dikemukakan sebelum terjadi erosi yang lebih lanjut terhadap kehidupan intelektual Islam.

Kembali kepada masalah eksistensialisme dan filsafat Islam tradisional di negeri Parsi, kita harus menyebutkan bahwa karena jenis filsafat tradisional yang tetap bertahan di sini, filsafat yang berdasarkan prinsip eksistensi *(ashlatul wujud)* dan yang disebut sebagai *falsafatul wujud* – yang oleh berbagai pihak telah disalah-tafsirkan menjadi "eksistensialisme" – maka eksistensialisme Eropa telah menemukan perlawanan yang keras dari kalangan-kalangan tradisional. Sesungguhnya setiap orang yang telah mempelajari filsafat Islam tradisional dari Ibnu Sina, Suhrawardi, hingga pemuka

dari *falsafatul al-wujud,* Shadruddin Syirazi (Mulla Shadra), tentu dapat memahami jurang pemisah di antara "filsafat eksistensi" Islam tradisional tersebut dengan eksistensialisme modern, yang walaupun di dalam aspek-aspek yang tampaknya paling sempurna hanya dapat mencapai beberapa ajaran dasar secara terpecah-pecah, yang keutuhannya terkandung di dalam metafisika tradisional. Henry Corbin, satu-satunya sarjana Barat yang telah menerangkan kepada Barat fase terakhir dari filsafat Islam ini, telah memperlihatkan perbedaan sudut pandangan di antara filsafat Islam dengan eksistensialisme dan perbaikan-perbaikan yang dapat diberikan oleh filsafat Islam kepada eksistensialisme tersebut di dalam Kata Pendahuluannya yang panjang dalam bahasa Prancis dari edisi dan translasinya terhadap karya Shadruddin Syirazi yang berjudul *Kitabul Masya'ir* (dengan judul terjemahannya di dalam bahasa Prancis: *Le Livre des penetration metaphysiques).*[18]) Di sini cukup menarik untuk kita ketahui bahwa melalui terjemahan Corbin terhadap karya Heidegger yang berjudul *Sein und Zeit,* Sartre untuk pertama kalinya tertarik kepada eksistensialisme, sementara Corbin sendiri sama sekali berpaling dari bentuk pemikiran yang seperti ini kepada lautan "Cahaya Timur" Suhrawardi dan filsafat eksistensi yang cemerlang dari Shadruddin Syirazi.

Kami pun harus menyebutkan sebuah problem yang terakhir tetapi sangat mendesak dan penting, yaitu krisis ekologis yang ditimbulkan oleh kebudayaan modern dan yang pada saat ini merupakan tantangan kepada kehidupan manusia di mana pun juga, termasuk orang-orang Muslim di dunia Islam. Setiap orang yang menyadari situasi dunia modern tentu mengetahui bahwa problem yang paling mendesak, setidak-tidaknya di dalam tata material yang dihadapi dunia pada saat ini, adalah krisis ekologis yang menghancurkan ekuilibrium di antara manusia dengan lingkungan alamnya. Seperti yang telah kami nyatakan di atas, agama Islam beserta sains-sains Islam mempunyai sebuah pesan yang urgen dan tepat waktunya untuk sedapat-dapatnya menolong manusia di dalam menghadapi tantangan besar yang melanda seluruh dunia ini. Tetapi sangat di-

sayangkan bahwa kaum Muslimin modern sendiri merupakan pihak yang paling tidak memperhatikan pesan tersebut.

Kita mengetahui bahwa di masa lampau, kaum Muslimin dengan rajin menggali sains-sains alamiah, seperti astronomi, fisika dan kedokteran; dan mereka banyak memberikan sumbangsih kepada sains-sains tersebut tanpa kehilangan ekuilibrium dan keharmonisan mereka dengan alam. Sains-sains alamiah mereka, senantiasa digali di dalam acuan suatu "filsafat alam" yang harmonis dengan keseluruhan struktur alam semesta seperti yang terlihat dari perspektif Islam. Yang melatarbelakangi sains Islam adalah sebuah filsafat alam yang sesungguhnya, filsafat yang jika dikemukakan di dalam bahasa kontemporer tentu dapat menggantikan filsafat alam yang palsu dewasa ini. Sesungguhnya filsafat alam yang palsu ini bersama-sama dengan kurangnya pemahaman metafisis terhadap prinsip-prinsip dasar itulah yang merupakan sebab utama dari krisis di antara manusia dengan alam pada saat ini.[19])

Sangat disayangkan bahwa kaum Muslimin sendiri jarang sekali melakukan studi terhadap warisan ilmiah Islam. Kalaupun studi-studi di bidang ini pernah juga mereka lakukan, biasanya adalah karena perasaan rendah diri yang mendorong mereka untuk mencoba membuktikan bahwa di dalam penemuan-penemuan ilmiah, kaum Muslimin telah mendahului Barat dan oleh karena itu mereka tidak dapat dikatakan ketinggalan dari Barat di dalam prestasi kultural. Mereka jarang sekali memandang warisan ilmiah Islam yang sangat berharga ini sebagai suatu jalan alternatif, suatu sains yang wajar serta dapat mencegah, bahkan memang telah mencegah bencana besar, *impasse,* yang telah diciptakan oleh sains modern beserta aplikasi-aplikasinya melalui teknologi. Kaum Muslimin yang berpandangan tajam harus merasa beruntung sekali bahwa bukan merekalah yang mencetuskan revolusi ilmiah pada abad ke-17, dengan akibat-akibatnya yang logis seperti yang dapat kita saksikan pada saat ini. Para sarjana dan pemikir Muslim harus belajar untuk menghidupkan kembali filsafat alam, yang terkandung di dalam sains-sains Islam untuk melakukan studi terhadap sains-sains itu sendiri.

Tujuan yang kami sarankan ini sangat berbeda dari tujuan sedemikian banyaknya kaum Muslimin modern yang merasa bangga karena Islamlah yang telah mempelopori renaissance. Mereka berpikir, karena renaissance merupakan sebuah peristiwa yang sangat penting di dalam sejarah dan karena kultur Islam telah mendorong terciptanya renaissance, maka kultur Islam tentu penting pula. Inilah cara berpikir yang aneh sekali. Mereka sama sekali melupakan kenyataan bahwa yang diderita dunia modern pada masa kini adalah akibat dari langkah-langkah yang diambil Barat, terutama sekali pada zaman renaissance, yaitu sewaktu manusia Barat memberontak melawan agama yang diturunkan Tuhannya. Kaum Muslimin harus bersyukur bahwa mereka tidak pernah memberontak melawan Allah dan tidak memiliki saham di dalam humanisme anti spiritual yang pada saat ini menghasilkan sebuah dunia yang infra-human. Yang sesungguhnya telah dilakukan Islam adalah mencegah pemberontakan individualistik melawan Allah, pemberontakan yang merupakan manifestasi semangat Promethean dan Titanesque yang jelas sekali terlihat di dalam kesenian renaissance dan yang sangat bertentangan dengan semangat Islam, yang berdasarkan ketundukan manusia kepada Allah. Memang benar bahwa sains dan kultur Islam merupakan salah satu faktor yang mendorong renaissance di Barat, tetapi unsur-unsur Islam tersebut hanya dipergunakan setelah terpisah dari sipat Islamnya dan sama sekali terlepas dari keutuhannya di mana unsur-unsur tersebut memiliki kesempurnaan makna dan signifikansinya.

Kaum Muslimin harus menghidupkan kembali studi terhadap sains-sains Islam. Pertama sekali mereka harus menunjukkan kepada pemuda-pemuda Muslim, yang kebanyakannya cenderung menghentikan shalat ketika mempelajari rumus pertama di dalam pelajaran aljabar, bahwa telah berabad-abad lamanya kaum Muslimin menggali sains-sains, termasuk hampir semua pelajaran-pelajaran matematika yang diberikan di sekolah-sekolah menengah pada masa kini, tetapi tetap bertahan sebagai kaum Muslimin yang taat. Yang kedua, mereka harus menunjukkan keharmonisan di antara sains-sains Islam dengan filsafat, theologi dan metafisika Islam.

Inilah keharmonisan yang erat hubungannya dengan filsafat alam, seperti yang kami sebutkan di atas. Karya-karya besar di dalam sains-sains Islam, seperti karya-karya Ibnu Sina, al-Biruni, Khayyam, dan Nashiruddin Thusi, semuanya dapat dipergunakan untuk kedua tujuan di atas.

Sebagai kesimpulan, sekali lagi kami harus menegaskan bahwa untuk menjaga Islam dan kebudayaan Islam, secara sadar kita harus melakukan pembelaan intelektual terhadap tradisi Islam. Selanjutnya kita pun harus melakukan kritik-kritik yang cermat dan tajam terhadap dunia modern beserta kekurangan-kekurangannya. Kaum Muslimin jangan berharap bahwa mereka dapat menempuh jalan Barat tanpa terbentur kepada *impasse* yang sama, atau mungkin pula *impasse* yang lebih buruk karena tempo perubahan yang cepat pada masa kini. Kalangan inteligensia Muslim harus menghadapi semua tantangan yang kita sebutkan di dalam buku ini beserta tantangan-tantangan lain yang banyak jumlahnya dengan keyakinan kepada diri mereka sendiri. Mereka tidak boleh lagi merasa rendah diri secara psikologis dan kultural. Mereka harus bersatu di antara sesama mereka dan harus memadu kekuatan dengan tradisi-tradisi besar lainnya di Asia. Di samping meninggalkan sikap defensif, mereka pun harus mengambil langkah ofensif. Dari gudang kebijaksanaan yang diberikan Allah kepada mereka, mereka harus memberikan satu-satunya obat yang dapat menyembuhkan dunia modern dari penyakitnya yang sangat berbahaya dan menyelamatkan dunia modern dari dukacitanya pada saat ini, asalkan sang pasien rela menjalani tindakan-tindakan penyembuhan yang diperlukan. Tetapi walaupun seandainya kita sangat pesimis terhadap situasi masa kini dan merasa bahwa tak sesuatu pun yang dapat kita selamatkan, sesungguhnya mengemukakan kebenaran itu sendiri adalah perbuatan yang paling berharga sedang akibat-akibatnya melampaui batas-batas yang biasanya dapat kita bayangkan. Oleh karena itu kebenaran harus dikemukakan dan pembelaan intelektual terhadap Islam harus dilakukan dari setiap arah, ia ditantang, dan setelah itu barulah kita berserah diri kepada Allah. Seperti yang dinyatakan Allah di dalam al-Qur'an:

"Kebenaran telah tiba dan kepalsuan telah sirna. Sesungguhnya kepalsuan itu pasti musnah!"

(Q.S. 17 : 81)

Wallahu a'lam.

CATATAN KAKI

[1]) Namun harus kami katakan bahwa karena proses dekadensi yang sangat cepat dari masyarakat Barat di dalam dua dasawarsa ini, beberapa pemuda Muslim yang pernah mengalami dunia Barat pada level "intelektual"nya kurang terpesona kepada Barat dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya; bahkan mereka ini mulai mengeritik Barat. Tetapi di antara mereka ini hanya sedikit sekali yang berpikir di dalam kerangka Islam. Maryam Jamilah di dalam karya-karyanya, telah mengkhususkan banyak halaman untuk membahas tema ini dan keseluruhan problem konfrontasi di antara Islam dengan peradaban Barat. Terutama sekali lihat karyanya yang berjudul *Islam versus the West,* Lahore, 1968.

[2]) Sebagian kecil dari para "ulama" modern harus pula kita masukkan ke dalam kategori ini. Lihat karya W.C.Smith, *Islam in Modern History,* di mana ia membahas gaya dan pendekatan apologetik tersebut, terutama sekali yang terdapat di Mesir.

[3]) Di sinilah pertemuan di antara gerakan-gerakan "fundamentalis" yang puritan seperti Salafiyyah dengan gerakan-gerakan modernis lainnya.

[4]) Lihat karya F.Schuon, "No Activity without Truth", *Studies in Comparative Religion,* Autumn, 1969, halaman 194–203. Lihat pula *The Sword of Gnosis,* halaman 27 dan seterusnya.

[5]) Kami tidak bermaksud mengatakan bahwa "oksidentalis-oksidentalis" Muslim harus pula memiliki prasangka-prasangka dan kepicikan-kepicikan seperti yang dimiliki para orientalis. Mereka harus mengenal Barat dengan sebaik-baiknya dari sudut pandangan Islam seperti tokoh-tokoh terbaik orientalis berusaha mengenali Timur dengan sebaik-baiknya dari sudut pandangan Barat. Sudah tentu karena sikap Barat modern yang anti tradisional, maka sudut pandangan Barat tersebut tidak memadai untuk mempelajari ajaran-ajaran religius dan metafisis dari tradisi-tradisi Timur, tetapi hal ini adalah masalah lain yang tidak ada sangkut pautnya dengan perbandingan kita di sini.

[6]) Lihat karya S.H.Nashr, *Islamic Studies,* Bab 8.

[7]) Lihat karya S.H.Nashr, *The Encounter of Man and Nature,* halaman 93 dan seterusnya.

[8]) Sehubungan dengan sosialisme yang tidak berbentuk Marksis, yang pada masa kini sangat populer sebagai "sosialisme Islam", "sosialisme Arab", dan lain-lain sebagainya, sesungguhnya istilah ini tidak cocok jika disamakan dengan keadilan sosial, walaupun banyak kalangan yang mempergunakannya untuk keuntungan politis atau semata-mata untuk memberi kesan modern dan progresif tanpa menganalisa artinya yang sesungguhnya. Lihat karya A.K.Brohi, *Islam in the Modern World,* Karachi, 1968, halaman 91 dan seterusnya.

[9]) Satu kekecualian yang penting adalah *Ushul-i falsafat* yang terdiri dari lima volume, karya 'Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, salah seorang ahli terkemuka di daam filsafat Islam tradisional di negeri Parsi pada masa kini. Karya ini dilengkapi dengan komentar dari Murtadha Muthahhari, Qum, 1932 (A.H.Solar). Sejauh pengetahuan kami inilah karya yang mencoba memberikan jawaban kepada materialisme dialektis dari sudut pandangan filosofis yang ditarik dari filsafat Islam tradisional, terutama sekali dari aliran Mulla Shadra.

[10]) Lihat Bab 1, catatan kaki nomor 7.

[11]) Misalnya lihat karya A.Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole,* 2 volume, Paris, 1964–1965; karya J.Servier, *L'homme et l'invisible;* edisi E.Zolla, *Eternita e storia. I valori permanenti nel divenire storico;* dan karya G. Durand, "Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme et Occident". Bahkan seorang tokoh akademis seperti Levi-Strauss, pendiri Strukturalisme, pernah mengatakan: "Les hommes ont toujours pense aussi bien".

Dan Servier ketika mengemukakan berbagai bukti-bukti ilmiah yang menyangkal konsep evolusi manusia, mengeritik evolusionis-evolusionis modern dengan kata-kata sebagai berikut ini:

> 'Il vaudrait mieux admettre que l'evolutionnisme meterialiste est une religion demandant beaucoup a la foi et peu a la raison. Darwin a parle des "lunettes obscures du theologien" et le mot a fait fortune. Mais quelles lunettes de tenebres chaussent le nez des evolutionnistes!"
> (Servier, *op.cit.,* halaman 9).

[12]) Tetapi di sini harus kami nyatakan bahwa untunglah di dalam Islam hingga saat ini, belum tampil tokoh-tokoh yang mewakili "agama evolusioner" dengan pengaruh yang sama luasnya seperti yang dapat kita saksikan di dalam Hinduisme dan Kristen, di mana tokoh-tokoh seperti Sri Aurobindo dan Teilhard de Chardin telah memperoleh pendukung-pendukung yang banyak. Ajaran-ajaran metafisis Islam yang berdasarkan prinsip Ilahi yang kekal hingga saat ini masih terlampau kuat untuk menerima pengaruh yang telah meluas dari deviasi-deviasi yang demikian.

[13]) Lihat karya Abu Bakr Sirajuddin, "The Islamic and Cristian Conceptions of the March of Time", *Islamic Quarterly,* 1954, volume I, halaman 229–235.

[14]) Lihat karya Lord Northbourne, *Looking Back on Progress,* London, 1971. Lihat karya M.Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions,* London, 1965. Lihat pula karya F.Schuon, *Light on the Ancient Worlds.*

[15]) Lihat karya W.N.Perry, "The Revolt against Moses", *Studies in Comparative Religion,* Sprig, 1966, halaman 103–119.
Lihat karya F.Schuon, "The Psychological Imposture", *ibid.,* halaman 98–102.
Lihat karya R.Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times,* Bab XXIV dan seterusnya.
Pengaruh Jung dapat lebih berbahaya daripada Freud karena ia (Jung) lebih banyak mempergunakan simbol-simbol tradisional dari sudut pandangan psikologis, jadi bukan dari sudut pandangan spiritual. Lihat karya T.Burckhardt, "Cosmology and Modern Science III", *Tomorrow,* volume 13. no:1, Winter, 1965, halaman 19–31; di dalam *The Sword of Gnosis,* halaman 122 dan seterusnya; dan karyanya yang berjudul *Scienza moderna e saggezza tradizionale,* Torino, 1968, Bab 4.

[16]) Mengenai signifikansi kehampaan di dalam seni Islam lihat karya T.Burckhardt, "The Void in Islamic Art", *Studies in Comparative Religion,* Spring, 1970, halaman 96–99; dan karya S.H.Nashr, "The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islamic Persia", *Journal of the Regional Cultural Institute,* Teheran, volume V, no. 2 dan 3, 1972, halaman 121–128; dan di dalam *Islamic Quarterly,* volume XVI, no 3 dan 4, 1972, halaman 115–120.

[17]) Lihat karya S.H.Nashr, *Islamic Studies,* Bab 8 dan 9.

[18]) Lihat karya Mulla Shadra, *Kitabul Masya'ir (Le livre des penetrations metaphysiques),* Bab IV di dalam Kata Pendahuluan. Lihat pula karya T.Izutzu, *The Concept and Reality of Existence,* Tokyo, 1971, di mana terdapat sebuah analisa yang baik sekali terhadap ontologi Islam, walaupun di dalam Bab II terdapat beberapa perbandingan dengan eksistensialisme Barat yang tampaknya sulit untuk kita terima. Masalah ini kami bahas pula di dalam karya kami yan akan datang, *The Transcendent Theosophy of Shadruddin Syirazi.*

[19]) Lihat karya-karya S.H.Nashr, *Science and Civilization in Islam; An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines;* dan *The Encounter of Man and Nature,* Bab 2.

BIBLIOGRAFI

A.K.Brohi, *Islam in the Modern World,* Karachi, 1968.

T.Burckhardt, *Alchemy,* terjemahan W.Stoddart, London, 1967.

T.Burckhardt, *Fes, Stadt des Islam,* Lausanne and Freiburg, 1960.

H.Corbin, *Le livre des penetrations metaphysiques,* Teheran–Paris, 1964.

H.Corbin, "The Force of Traditional Islamic Philosophy in Iran Today", di dalam *Studies in Comparative Religion,* volume 2, 1968, halaman 12–26.

H.Corbin, *En Islam iranien,* terdiri dari 4 volume, Paris 1971–1972.

G.Durand, "Defiguration philosophique et figure traditionelle d el'homme en Occident", di dalam *Eranos-Jahrbuch,* volume XXXVIII, Zurich, 1971, halaman 45–93.

R.Guenon, *The Reign of Quantity and The Signs of the Times,* terjemahan Lord Northbourne, Baltimore, 1972.

T.Izutzu, *The Concept and Reality of Existence,* Tokyo, 1971.

Maryam Jamilah, *Islam versus the West,* Lahore, 1968.

M.Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions,* London, 1965.

Abul Hasan Ali Nadwi, *Saviours of Islamic Spirit,* terjemahan M.Ahmad, Lucknow, 1971.

S.H.Nashr, *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man,* London, 1968.

S.H. Nashr, *Islamic Studies,* Beirut, 1967.
Science and Civilization in Islam, Cambridge, 1968; New York, 1970.

S.H.Nashr, *Ideals and Realities of Islam,* London, 1966; Boston, 1972.

S.H.Nashr, *Sufi Essays,* London, 1972, terjemahan J.Peter Hobson, Albany (N.Y.). 1973.

J.Needleman, (ed.), *The Sword of Gnosis*, Baltimore, 1974.

Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*, London, 1963.

Lord Northbourne, *Looking Back on Progress*, London, 1971.

F.Schuon, *Islam: The Perennial Philosophy*, London, 1976.

F.Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, terjemahan Lord Northbourne, London, 1965.

F.Schuon, *Understanding Islam*, terjemahan D.M.Matheson, London, 1963; Baltimore, 1972.

F.Schuon, *Logic and Transcendence*, terjemahan P.Townsend, New York, 1975.

F.Schuon, *Dimensions of Islam*, terjemahan P.Townsend, London, 1970.

J.Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris, 1964.

E.Zolla, (ed.), *Eternita e storia. I valori permanenti nel divenire storico*, Florence, 1970.

INDEKS

A

Abbasiyah, 134, 162
'abd, 29
'Abduh, Muhammad, 146, 160
Abu Madyan, *aphorisme*, 78
Achaemenian, 164, 166
adab, 214, 215
Adam, 83,99
Adams, C., 58, 140
Adawiyah, Rabi'ah al-, 120
Advaita, doktrin, 69
Advaita Vedanta, 69
adzan, 113
Afghani, Jamaluddin al-, 146, 152, 160
afrad, 99, 128
Afrika, 8
  Hitam, 135
  Utara, 211, 215
agama, 20, 44, 82, 98, 168, 244
Ahsa'i, Syaikh Ahmad, 192
Ahwani, Fu'ad al-, 152
akal, 50, 62
al-Akhir, 25
alam semesta, 29, 30, 115, 243
  pemahaman total, 49
  substansi, 115
Alamut, 168
'Alawi, Syeikh Ahmad al-, 107, 155, 211
Aleppo, 155
Alexander, 165
'Ali, 179, 185, 193
'Ali Allahi, 193
Allah, nama dan kualitas, 122, 129
Aljazair, 107, 144, 155, 211
al-'amal, 112
Amerika, 24, 134
  Utara, 10
Amin, Ahmad, 159
Amin, Utsman, 152
amnesis, 5
al-amr, 29, 170
Anatolia, 165
Angelus Silesius, 65, 73
anima, 12
antropologi, 7-8, 12, 81
al-'aql, 115
'aqli, 176, 227
Aqqad, Abbas Muhammad al-, 151
Arab, 84, 135, 139, 140, 163, 167, 240
  kehidupan politik, 144, 150
  kehidupan religius, 152, 154
  Kristen, 159, 196
'Arabi, Ibnu, 66, 67, 68, 69, 73, 78, 93, 98, 106, 108, 128, 129, 156
Arberry, A.J., 108
Ardalan, N., 39, 197, 198

Aria, 164
Aristoteles, 46, 51, 66, 67
Aristotelianisme, 48, 58
Arrowsmith, William, 24
Arsalan, Syakib, 147
arsitektur, 168, 183
ashlatul wujud, 241
ashnaf, 179
Astarabadi, 146
Asy'ari, 51
theologi, 45
'Asyura, 196
Aththar, Fariduddin, 3, 97
atomisme, 51
Aurobindo, Sri, 248
Avesta, 164
al-Awwal, 25
a'yan, 115
al-a'yanuts tsabitah, 115
'aynul qalb, 15
'aynul yaqin, 106
al-Azhar, 151

B
Babisme, 196
Babuyah, Ibnu, 167
Babylonia, 165, 227
Badawi, 'Abdur Rahman, 73, 152
Badawiyyah, 154
Baha'isme, 193, 196
Bahiy, Muhammad al-, 160
Bakhtiyar, L., 39, 197, 198
Banna, Hasan al-, 160
Bannerth, E., 161
barakah, 25, 92, 101, 128, 141, 177, 186, 188, 197
Barber, 135
Barat dan Timur, 20, 21, 22, 28, 34, 49, 56
Baroque, 211
al-Bathin, 8, 25
bawah sadar kolektif, 30
Bhagavad Gita, 78, 102
bhakti, 69, 107, 109
Bercque, J., 160
Berger, M., 161
Bergstrasser, 73
Beirut, 140
Berkeley, 50
Berthault, G., 25
bid'ah, 238
Bingen, 120
Biruni, al-, 245
Bizantium, 166
Boehme, Jacob, 52
Bonaventure, St., 46
Bonnoure, L., 25
Brohi, A.K., 247
Brunnel, R., 129
Budha, 93, 118, 219, 239
Budhisme, 45, 47, 55, 69, 80
atomisme, 64
al-Bukhari, 167
Burckhardt, T., 39, 72, 107, 108, 127, 128, 129, 161, 248, 249
al-Busthami, 168

C
Cambridge, platonis, 52
Cartesian, dualisme, 86, 87
Catherine, 120
Chardin, Teilhard de, 248
Chartres, mazhab, 65
Chism-i dil, 15, 50
Chittick, W., 197, 198
Cina, 10, 70, 165, 167, 227
City of Wrong, 151
Coomaraswamy, A.K., 25, 26, 58, 59, 72, 79, 107, 109
Cooper, J.C., 72
Corbin, Henry, 59, 73, 109, 196, 197, 198, 211, 242

corpus, 12
Coulson, N.J., 160
Cragg, K., 159, 196
Cyrus yang Agung, 166

D

Damad, Mir, 93
Damaskus, 136, 155, 156
Dante, 233
Darqwiyyah, 154
darsana, 69
Darul Islam, 135, 136, 139
Darwinisme, 228
Das Kapital, 226
Dechand, E. von, 107
dekadensi, 199, 200
Denner, V., 108, 128
Descartes, 46, 59
  dualisme, 12
deviasi, 199
Dewar, D., 25
ad-din, 202
Dionysius, 46
doa, 191, 232
Dostoevsky, 233
du'a-niwis, 191
Durrand, G., 24, 248
Dzahabi, 178
dzakir, 121
dzikir, 117, 120, 129, 161

E

Eckhardt, 65, 68, 73
Eddington, Sir Arthur, 11
eksistensialisme, 58, 215, 237, 241, 249
Eliade, M., 58
Eliot, T.s., 233
Eliyah, 109
Emerson, 49
Epicuren, 66
Erigena, 46, 68, 73
Eropa 148
eschatology, 95
evolusi, 81, 106, 215, 221
  teori, 12, 229

F

fadha'il, 91
al-falsafah, 61, 72, 241
falsafatul wujud, 241, 242
fana', 120
faqr, 120
faqrul Muhammadi, 91
farah, 172, 197
Faridh, Ibnu al-, 108
Farisi, Salman al-, 167, 197
Fasi, Muhammad al-Kahin al-, 161
Fathimah, 189, 192
Faust, 4
filsafat, 45, 46, 50, 58, 59, 61, 240
  Cartesian, 12
  Cina, 48
  duniawi, 72
  Hindu, 48
  Islam, 12, 61, 62, 63, 65, 70, 152, 178, 211, 237, 240, 248
  Islam dan Barat, 51
  Islam di Parsi, 68
  komparatif, 48, 49, 64
  Pythagoras – Muslim, 66
  Pythagoras – Yunani, 66
  rasionalistik, 48, 62
  Timur, 48
fikr, 122
Findiriski, Mir Abul Qasim, 53, 69
fiqih, 181
fithrah, 89
al-fithrah, 14
Franz van Baader, 52
Freemason, 180, 198

Freud, 231, 236
psikologi, 236
Freudianisme, 232
fuqara', 178
Fushushul Hikam, 93
futuwwat, 179

G

Galen, 73
Gardet, L., 59, 159
gereja Timur, 65
ghaibah, 173
al-Ghazali, 68, 95, 153, 167
Gibb, H.A.R., 39, 140, 159, 160, 196
Gillespie, C., 129
Gilson, E., 12, 59
gnosis, 96
Goerr, 73
Goethe, 33, 233
Graeco-Alexandrian, 62, 63, 65, 66
Warisan, 67
Graham, R., 59
Grail, tradisi, 73
Guenon, R., 58, 59, 60, 72, 79, 107, 202, 211, 248
Gunabadi, 178
guru sufi, 82, 177
pengembaraan, 109

H

hadhrah, 127
Hadhrat 'Abdul Azim, 177
hadits, 27, 38, 83, 110, 113, 127, 176, 204, 205, 206, 229
Hafizh, 49, 92, 97, 229
haji, 153, 184, 185, 186, 189
halal dan haram, 181
al-Hallaj, 168
Hamidiyyah, 155, 161
haqiqah, 38
al-haqq, 241
haqqul yaqin, 106
Harvard, 220
Hasan, 192
Hatif dari Isfahan, 112
Hayyan, Jabir bin, 140
Hedayat, Sadeq, 234
Hegel, 52, 73
Heidegger, 242
Hidegard, 120
al-hikmah, 61, 72, 176, 178, 241
Ilahiyyah, 106, 109
ladun yah, 46
muta'aliyah, 62
Hindu, 53, 69, 93, 219
Hinduisme, 47, 53, 55, 69, 80, 95, 97, 102, 109, 248
hippis, 219
homo islamicus, 27
Hourani, A., 159
Hulagu, 168
humanisme, 44, 244
Hume, 45
hurriyah, 34
Husain, 187, 192
Husain, Kamil, 151
Husain, Rais al-, 156
Husain, Ra'sul, 153
Husain, Thaha, 146, 151
huzn, 172, 197

I

Ibrahim, 186
Idris, Mulay, 153
'idul adhha, 186
'idul fithri, 192
'idul ghadir, 192
'idul qurban, 186
ijtihad, 181, 198, 207, 229
Ikhwanul Muslimin, 149, 160
Ikhwanush Shafa, 66

Illich, Ivan, 39
al-'ilm, 18, 112
ilmu pengetahuan alam, 12
ilmul yaqin, 93, 106

imam, 173, 174
  dua belas, 106, 109, 163
  masjid, 182
  Syi'ah, 176, 192
iman, 27, 91, 107, 153, 222
impasse, 106, 209, 243
India, 51, 63, 64, 68, 72, 164, 201, 220, 238
Indian, 173
Inggris, 46, 134, 220, 224, 228
al-insanul kamil, 93, 108, 122, 229
intelek, 6, 15, 24, 36, 51, 62, 115, 217
intuisi intelektual, 48, 58, 90
intizhar, 173
Iqbal, 229, 241
Irak, 167, 186
Iran, 163, 164
'irfan, 176
Isfahan, 136, 176, 201
Ishfahani, Ibnu Turkah al-, 93
ishlah, 212
Iskandari, Ibnu 'Atha'illah al-, 97, 108, 118
Islam, 22, 59, 87, 94, 135
  arsitektur, 236
  dan dunia Arab, 142-158
  dan dunia Barat, 213
  dan dunia Islam, 133-139
  filsafat *lihat* filsafat Islam
  hubungan intelektual dengan Barat, 201
  kebudayaan, 162, 163
  kontemplasi dan aksi, 110-126
  liberalisme, 216
  lingkungan, 141
  metafisika, 44, 64, 70, 93, 237, 244
  di Parsi, 162-195
  peta kekuatan, 63
  renaissance, 202, 204, 207, 208
  sains, 63, 123, 124, 244
  seni, 32, 33, 63, 124, 133, 136, 235
  sosialisme, 216, 247
  sufisme, 96, 201
  dan tantangan Barat, 215
  totalitas, 137, 141, 209
  tradisi, 29, 33, 36, 77-78, 80, 193
  warisan intelektual, 63
  yurisprudensi, 181
Isma'ilisme, 106, 168
Istambul, 201
Istiqlal, partai, 149
isyraq, 62
Izutzu, T., 59, 72, 128, 249

J
jadidul Islam, 137
jahiliyyah, 162, 203, 214
Jami, 129, 201
Jamilah, Mariam, 141, 247
jawan mardi, 180
Jawsyan-i Kabir, 185
Jepang, 64, 84
Jerman, 45, 165, 237
Jibril, 196
jihad, 28, 119
al-Jili, 93, 108
jiwa, 15, 84, 86, 87, 89, 98, 231
jnani, 97
Jung, 231, 236
Juwayni, 167

K
Kafka, Franz, 233, 234
Kairo, 136, 153, 156, 240
Kalabadzi, al- 108
kalam, 62, 64, 135

al-kalimah, 115
Kant, 15, 46
Karbala, 153, 187, 190
karma, 95, 97
Kawakibi, 'Abdur Rahman al-, 146, 159
Kazimayn, al-, 186
kebebasan berkehendak, 170
kebudayaan Barat, 134, 147, 202
kebudayaan modern, 26, 35, 242
kebutuhan manusia, 85
kehidupan ekonomi, 181
kehidupan religius, 181
kemerdekaan, 34
kesusasteraan, 168, 183, 202
ketidakseimbangan psikologis, 21
Khadiriya, 109
Khaksar, 178
khalifah, 29, 38, 81
khalifatullah, 30, 38
khalwat, 178
khanaqah, 31, 177, 178, 180
khayal, 50
Khayyam, 245
Khidhir, 99, 109
khitan, 187
khums, 181
Khurasan, 167, 168, 178
Khusraw, Kay, 68
Khusraw, Nashir bin, 168
al-kimia, 70
  Barat, 65
Kirman, 177, 192
Kirmani, Hamiduddin al-, 168
komunikasi, 44, 135
kontemplasi, 111, 122, 172
kosmologi, 82, 127
krisis ekologi, 5, 19, 20, 22, 26, 103, 225, 242
Kristen, 94, 100, 111, 144, 148, 203, 240
  dan kehidupan, 118
  masyarakat, 166
  Timur, 166
Kulayni, 167
Kurdistan, 168, 178
Kuwait, 148

L

Lalla Vakyani, 3
Lahore, 240
lembaga kebiaraan, 116
Leroi–Gourhan, A., 248
Levarie, s., 39
Levi, E., 39
Levi-Strauss, 248
Limits of Growth, 19
Lings, M., 160, 211, 248
literatur psikologis, 233
logika, 46, 51, 58, 106
Logas, 114
London, 140
Louis XIV, 211

M

Madaniyyah, 154
Madinah, 201
madrasah, 31, 137, 152, 175, 176, 181, 182 216, 217
madzkur, 121
Madzkur, Ibrahim, 152
Maghrib, 154, 155
Mahdi, 173, 174, 182, 192, 229
Mahdiisme, 143
Mahmud, 'Abdul 'Alim, 160
Mardi, M., 160
maktab, 31
malakut, 30, 38, 127, 204
Malaysia, 238
Malik, Ch., 127
Manfaluthi, Mushthafa Luthfi al-, 147
Mani, 165

Manichaenisme, 165
Manthiquth Thayr, 3
Manu, hukum, 102
manusia
  Barat, 3, 29
  Muslim dan peradaban Barat, 30
  sempurna, 229
  sipat hakiki, 6, 7
  suci, 197
  tradisional, 5, 10, 50, 85
Marcel, Gabriel, 237
Maria, 120
ma'rifah, 62, 63, 95, 97
Marokko, 135, 153, 155, 238
Martha, 120
Marxisme, 142, 153, 156, 215, 225, 226, 227, 228, 230
Ma'shumah, Hadhura' al-, 177
masjid, 173, 174, 175, 176, 233
  Biru, 201
  Kufah, 185
  dan pasar, 198
  Syah, 201
Massignon, L., 109, 197
masya'i, 47
Masyhad, 176, 177, 186
mata hati, 15, 50
materialisme, 84, 86, 226, 248
Matheson, D.M., 25
Matsnawi, 99
Mazdakisme, 166
meditasi, 113, 122
Mediterania, 63, 70, 163
Mekkah, 153, 185, 186
Menara Babel, 44
Mesir, 118, 144, 146, 155, 220, 247
metafisika, 45, 58, 82, 91
  ahli, 47
  dan filsafat, 47
  Hindu, 69
  murni, 135
  Timur, 48, 52, 54, 61, 82, 90
metode komparatif, 77, 106
  dan intelektualitas dan spiritualitas Islam, 62
Midle-platonis, 66
mistisisme, 49
  cinta Kristen dan Hindu, 97
  Kristen, 65
M.I.T., 19
Mithra, 165
modernisme, 180, 181, 208
Mogul, 69, 134
Mole, M., 197
monachisme errant, 119
monastisisme, 97, 119
Mongol, invasi, 70, 135, 143, 167, 197, 207
moral, 94
muhabbah, 95
Muhammad, Nabi, 10, 36, 83, 89, 101, 126, 167, 173, 196, 205, 215, 229.
  kehidupan, 125, 126, 151, 205
  kelahiran, 178
  kematian, 192
Muharram, 175, 187, 190, 192
mujaddid, 154, 206
mujtahid, 177, 198
mukhafah, 95
mulk, 127
munafiqun, 228
mursyid, 99
Musa, 109
Musa, Salamah, 146
mushlih, 154, 212
musik, 168, 183
  klasik Arab, 33
  klasik India Utara, 33
  klasik Parsi, 33
Muslim kontemporer, 27, 28
musyahadah, 121
mutabarrikun, 122

mutajarrid, 109
mutasabbib, 109
Muthahhari, Murtadha, 196, 248

N
nadzar, 189
nafs, 86
nafsur rahman, 115
Nagarjuna, 52
an-nahdhah, 202
Najef, 153, 186
namus, 180
naqli, 176, 227
Naqsyabandi, 178
Nashr, S.H., 25, 38, 39, 59, 72, 106, 107, 109, 128, 129, 196, 197, 198, 211, 247, 249
nasionalisme, 142, 150, 196, 198
  Arab, 144, 151, 159, 160
  Barat, 144
nawafil, 184
naw-ruz, 191
Needleman, J., 39, 59
negasi, 236
nektar, 91
Neo-platonis, 66
Nestorian, 166
Nicholson, R.A., 26, 108, 109
Nichomachus, 66
Nicolas of Cusa, 46, 52
Nietzsche, 45, 228, 229
Nigeria, 238
nihilisme, 234, 235
Ni'matullahi, 109, 178
Nothbourne, Lord, 25, 248
noumena, 15
nous, 24
Nwiya, P., 108, 128

O
obyektif; obyektivitas, 11, 12, 123
Otto, R., 59
Ottoman, imperium, 134, 144
  dan Eropa, 211
Oxford, 220, 240

P
Pakistan, 238, 240
Palestina, 144, 147, 155
Pallis, M., 26, 107
parabakti, 109
Paris, 140
parody, 98
Parsi, 134, 139, 149, 165, 176, 196, 198, 224, 240
  hari besar, 191
  Konstitusi, 182
  dan pengaruh Yunani, 164
  sistem pendidikan, 182
  unsur tragis, 172, 192
Parthian, 165
Paulin, 94
pambai'atan, 122
pendeta Tao, 82
pendidikan, 31, 32, 175, 216, 218
pengabar Injil, 145
pengetahuan mengenai Allah, 95, 96
peradaban Barat, 199
peradaban modern, 19, 20, 21
perang dunia pertama, 147, 221
perang dunia kedua, 147, 221
perbandingan agama, 44, 49
Peripatetik, paham, 63
Perry, W.N., 248
philosophia, premis, 46
Pines, S., 72
pir, 99
Platonis, 66
Plotinus, 46, 67
politik, 143, 151, 168, 202
positivisme, 6, 156, 237
post-renaissance, 34

pralaya, 95
Prancis, 165, 198, 220, 224
Proclus, 46, 67
Promethean, 172, 203, 233, 244
psikologi dan psikoanalisa, 231, 234, 236
psikologi dan psikoterapi, 103, 231
psikotrapi dan psikoanalisa, 98
puasa, 102, 184
pusat sufi, 31, 177
puritanisme, 146
Pythagoras, 66

Q
Qadiri, 178
Qajar, 190
al-qawsun nazuli, 116
al-qawsush shu'udi, 116, 121
Qom, 167, 176, 177, 181, 186, 190, 248
al-Qur'an, 14, 25, 38, 89, 96, 106, 112, 118, 127, 136, 141, 143, 145, 157, 158, 162, 169, 171, 191, 196, 206, 227, 228, 230.
  ayat, 187
  acara pembacaan, 33, 172, 188
  tafsir, 176
  terminologi, 204
Quthb, Sayyid, 149, 150

R
Radhi, Salamah Hasan ar-, 155
Rafi'i, Mushthafa Shadiq ar-, 147
rahib Kristen, 127
rahmah, 141
Ramadhan, 184, 192
rammal, 191
rasionalisme, 18, 146
Rawandi, Ibnu ar-, 134
rawdhah, 187, 188
rawdhah-khwan, 188
rawdhatusy syuhada, 187
Rayy, 177
Razi, Abu Hatim ar, 168
Razi, Fakhruddin ar-, 167
Razi, Muhammad bin Zakariyya ar, 48, 134
Raziq, Mushthata 'Abdur, 152
renaissance, 19, 24, 38, 43, 104, 148, 149, 199, 202, 211, 244
riba, 181
Richards of St. Victor, 14
Ridah, Muhammad Abu, 152
ridha, 88
Ridha, 'Ali ar-, 176
Ridha, Rasyid, 146, 161
riset ilmiah, 18
rishi India, 82
Rosenthal, F., 39
Rozak, T., 26
ruh, 86
Rumi, Jalaluddin, 45, 68, 78, 92, 99, 229
Rusyd, Ibnu, 68

S
Safavid, Dinasti, 168, 182, 187, 190
Sa'id, 49
sains, 6
  behavioristik, 7
  humanistik, 13
  okultologi, 24, 82
  sosial, 25
salafiyyah, 146
salikun, 101, 122
Samarra, 186
sanatana dharma, 46
Sankara, 45, 50, 69, 73
sankhya, 69
Sansekerta, 69
Santillana, G. Di, 107
Sanusiyyah, 154

Sartre, 237, 242
Sassanid, Dinasti, 165
Saudi Arabia, 148
Schuon, F., 26, 38, 59, 72, 72, 80, 106, 107, 108, 127, 128, 129, 160, 197, 212, 247, 248
scientia sacra, 47, 80, 136
sekularisme, 29, 34, 142, 143, 146, 153, 156
seleucid, 165
seni, 32, 33, 83, 123, 183, 211
Shadra, Mulla, 50, 55, 62, 93, 106, 109, 201, 242, 248, 249
Shafar, 187, 192
Shafi 'Ali Syahi, 198
Sha'ib Thabrizi, 201
shalat, 102, 113, 174, 184
  berjama'ah, 153, 174
  janazah, 174
  Jum'at, 173, 174
  sunat, 184
Shayegan, D., 73
Sienna, 120
Sina, Ibnu, 68, 115, 128, 241, 245
sipat dan kebutuhan manusia, 81
sipat manusia, 13
  aspek universal, 13
Sirajuddin, Abu Bakr, 106, 129, 248
Sirhindi, Ahmad, 201
Skandinavia, 165
skolastisisme, 68
Slater, R.H.L., 58
Smith, H., 58
Smith, W.C., 39, 58, 140, 159, 196, 247
sophia, 46, 241
Sophist, 66
Sorbonne, 240
sosial, 151, 168
sosialisme, 142, 153, 215, 221, 225, 226, 247
Spencer, 230
Spinoza, 59
spirit, 86, 87, 89, 98, 100, 232, 239
spiritual, 11, 82
spiritus, 12
St Agustin, 68
St Augustine, 203
St Dennis, 73
St Martin, claude, 52
strukturalisme, 106, 248
studi komparatif, 51, 61
  filsafat dan metafisika, 54, 64
  Taoisme dan sufisme, 70
sufisme, 61, 63, 86, 95, 97, 229, 232, 234
  bagian Islam yang integral, 102
  di Barat 101, 102, 103
  dimensi spiritual Islam, 96
  doktrin mistik, 62
  dan kehidupan religius orang Arab, 154
  dan mantera, 121
  dan pesannya, 78
sufrah, 188, 189
Suhrawardi, 55, 59, 62, 67, 68, 93, 106, 241
Sulaiman, 91, 122
suluk, 122
Sunnah, 140, 204, 205, 206
Sunni, 62, 153, 167, 174, 182, 193, 196
Sunniisme, 167
Suzuki, D.T., 59
Syabistari, 97
Syadzili, Has asy-, 78
Syadziliyyah, 109, 154, 155, 160
  Alawiyyah, 155
syahadah, 187, 208, 214, 236
Syah Chiragh, 177
Syah Ni'matullah Wali, 177
syaikh, 99

syair Amerika modern, 33
syair Eropa, 33
syair klasik, 33
syair Parsi, 33
syajaratuth thuba, 223
Syaltut, Syaikh, 160
syari'ah, 28, 30, 34, 38, 78, 95, 96, 97, 116, 119, 129, 133, 136, 146, 155, 160, 170, 180, 191, 203
Syi'ah, 62, 153, 163, 167, 182, 193, 196, 197
Syiraz, 177, 178
Syirazi, Shadruddin, 242
Syria, 144, 146, 155, 161
syaithan, 101, 123, 213
syuhud, 111, 120-121
Syukuh, Dara, 53

T
ta'ammul, 111
tabarruk, 188
tafakkur, 111
tajalli, 123, 197
tajdid, 206, 212
Taj Mahal, 201
Tao-Te Ching, 14, 78, 91
Taoisme, 47, 73
taqlid, 238
tashawwuf, 135
at-tauhid, 63, 96
  doktrin, 159
  wahid, 96
ta'wil, 192
Taymiyah, Ibnu, 146
ta'ziyah, 190
Teheran, 140, 176, 183, 240
teknologi, 3, 243
Teluk Parsi, 178
Thabathaba'i, 'Allamah Sayyid Muhammad Husain, 197, 248
Thawil, Tawfiq ath-, 159
thariqah, 38
theosofi, 47, 62, 109, 176
Thomas, St. , 46
Thomisme, 48
Thomist, 46
Thompson, William, 24
Thusi, Nashiruddin ath-, 135, 145
Tibawi, A.L., 39
Timur Dekat, 146
Timur Jauh, 63, 64, 69, 72, 235
Timur Tengah, 154
Titanesque, 203, 244
Tolstoy, 45
totalitarian,
  rasionalisme, 18
  rasionalisme dan empirisme, 19
totemistis, 30
Townsend, P., 25
tradisi Hermetik, 12
tradisi religius dan metafisis
  di Barat, 48
  di Timur, 48
tradisi suci, 79, 92
  penerapan, 90
transenden, 11, 170, 171, 237
Trimingham, J. Spencer, 161
Tunisia, 148, 238
Turki, 125, 140, 141, 166

U
'ubudiyyah, 129
ulama, 153, 181, 182, 190, 217, 227, 247
Umayyah, 134, 162, 181
ummat Islam dan tradizi, 36
universitas, 218
Unvala, J.M., 197
Upanishad, 52
'urubah, 144
usul fiqih, 62
uswah, 126
uswatun hasanah, 205

V
Vasistha Yoga, 69
Veda, 16, 164
Vedanta, 55, 95
Victoria, 220
Victorian, 228

W
Wahab, Muhammad bin Abdul, 145
wahdatusy syuhud, 69
wahdatul wujud, 69
Wahhabi, 146, 154, 159
Wajdi, Faridh, 159
wajibul wujud, 115
Walzer, 73
waqaf, 178 198
Widengren, G., 197
wishal, 129
Wolfson, H.A., 59

Y
Yahudi, 166
  Nasrani, 62
  ortodoks, 232
  Wina, 231
Yaman, 155
yaqin, 82
yasyruthiyyah, 154
Yerussalem, 144
Yoga, 17, 95, 97
Yunani, 51, 59, 165
Yusuf, S.M., 211

Z
Zainab, 189
zakat, 181
zawiyah, 32
Zen, 17, 55, 239
azh-Zhahir, 8, 25
Ziadeh, N.Z., 160
ziarah, 177, 186, 194
Zoroaster, 165, 192, 196
  angelologi, 68
Zoroastreanisme, 165, 166
zurkhanah, 179, 180
Zurvanisme, 166